ہین جو واسطی کہ انہون نے رسالہ وقفال وغیرہ مین امام کو تابعین سے لکھا ہی کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس من العلوم عند العرب والعجم ان احدا منہم والثالثۃ لم یبلغ الی مرتبۃ الاجتہاد وحصے
تکوین ائمۃ الا ابا حنیفۃ ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح یعتمد علیہ
فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی الفضیلۃ التامۃ لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ بالاتفاق
الخلفاء والمعتبرین اخص نزدیک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا محمول ہے محل مذکور پر یا ایراد اسکا واسطے رد و استحجاج
وغیرہ کے ہی اور اگر شبہہ پڑے کہ مراد ادراک امام صحابہ کو ہیچ کلام سخاوی کی ادراک بالزمان ہی یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سی نہین ہوئی تو ہم کہین گے کہ اگر مراد یہہ ہی تو صغر سن کو علت عدم
روایت کیون گردانا یون کہتا کہ امام کو صحابہ سی ملاقات ہی نہین روایت کرنا جو متفرع ہی ملاقات
پر کیونکر ہوا اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہی اوسمین صغر اور کبر دونو برابر ہین مع ہذا کلام
سخاوی مین ایک اور شبہہ ہی وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ سے بانوے یا ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی نے التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزۃ عمرہ مائۃ سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق
المائۃ کما تری انتہی اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسی مین ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس یا گیارہ برس یا بارہ برس
کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہہ عمرین واسطے صحت سماع کے کافی ہین اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سی متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اختیار جمہور کے جو تیرہ برس ہین
اختیار کیا اور عقلا بہت واضح ہی کہ اس عمر مین اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہو جاتے ہین خصوصاً ذکیا اور
مستعدین پہر اونمین امام ساذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سی کتب اور دفاتر پر ہین اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہی کما قال نے شرح نخبۃ الفکر دستور
للعلامۃ العلوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سن التحمل بالتمیز و ہو من فہم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلک بحیث ارتفع عن حال من لا یعقل مشکہ
قال النووی والعراقی وان فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان لہ دون خمس و
الا فلا یصح سماعہ وان کان من خمس سنۃ انتہی وقال فی مقدمۃ جامع الاصول اما اذا کان طفلا عند التحمل
ممیزا بالغا عند الروایۃ فیقبل لان الخلل قد اندفع عن تحملہ واداۂ یدل علیہ اجماع الصحابۃ رضی اللہ تعالی
عنہم علی قبول روایۃ جماعۃ من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع
وغیرہم من غیر فرق بین ما تحملوہ قبل البلوغ او بعدہ انتہی اور اسیطرح سمجھنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفی مین سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی
مین ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفۃ وتوفی بہا سنۃ ست وثمانین وقیل سنۃ سبع وثمانین او ثمان
وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابۃ بالکوفۃ انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے
چھہ یا سات یا آٹھہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوی مین وفات پائی
کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینۃ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین انتہی اور
ابو طفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب وعمر الی
ان مات سنۃ عشر ومائۃ علی الصحیح انتہی تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برس کی
ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع و روایت بلکہ امام اور
مقتدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سے امید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت
کے ایک لفظ بمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکی جو انکار فضائل و اقعیہ امام مین ہمہ تن
مصروف ہین بلا تدبر اس قول سے استناد لائی اور غلطی فاحش مین پڑے اور رہا قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسماء
سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ مولی تیم اللہ
ابن ثعلبۃ ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وہو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ
من حماد ابن ابی سلیمان وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی
روایت اس سے سمجھی جاتی ہی اور ہمنی تسلیم کیا ہی اسبات کو کہ روایت امام کی صحابہ سے مختلف فیہ ہی لیکن بر تقدیر

اختلاف نقل کیا جو مقصود مؤلف ہی ثابت نہیں ہوتا اور قول ثانیہ ہر کلام سے ہم دال ہی اختلاف پر یعنی وجود
روایت مستبا قول اصحاب کے بیچ حق امام کے نیز اصحاب سے بیچ ملاقات تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگے قول ملاقات و روایت پایہ ثبوت کو پہنچا اور دونوں قول ناقل کو منسوب ہوئی اور عجب ہے کہ ناقل
قولین نافی ملاقات سے قول خطیب کے جو نص قاطع ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہی تہذیب میں متصل
قول ثانیہ اصحاب مذکور ہے کے حذف کیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادي في التاريخ هو ابو حنيفة التيمي امام اصحاب
الرأي وفقيه اهل العراق رأى انس ابن مالك الخ اور اسیطرح کلام امام عبد الله اليافعي کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام میں منقول ہوگا دال ہی اوپر رؤیت امام کے انس رضی الله تعالى عنه کو اور مبین ہی اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہی وفيها توفي فقيه العراق الامام ابو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي مولى بني تيم
الله بن ثعلبة مولده سنة ثمانين رأى انسا وروى عن عطاء ابن ابي رباح وطبقته وكان قد ادرك اربعة من الصحابة
هم انس بن مالك بالبصرة وعبد الله ابن ابي اوفى بالكوفة وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة وابو الطفيل عامر بن واثلة
بمكة قال بعض ارباب التاريخ ولم ير احدا منهم ولا اخذ عنه واصحابه يقولون لقي جماعة من الصحابة وروى عنهم
لم يثبت ذلك عند اهل النقل انتهى یعنی بیچ سن ۱۵۰ ہجری میں انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم الله ابن ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہی دیکھا انہوں نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکی معاصرین سے اور پایا تہا انہوں نے چار صحابہ کو جو نام انکی مذکور ہوئی اور بعض ارباب تاریخ
کہتی ہیں کہ نہیں دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتی ہیں کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعت
صحابہ سے اور روایت کی انسی اور یہہ امر نزدیک اہل نقل کے نہیں ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصرا پہلے یافعی نے قول متمم
جو مبین ملاقات امام تہا صحابہ سے ذکر کیا پہر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہی کہ رؤیت انس کی
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انہیں سے انس ہیں روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہی اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا مقولہ ہی اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہی کہ عدم ملاقات اور روایت امام کے صحابہ
سے قول ہی بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رؤیت امام کی انس کو محقق ہی اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس قوت کو نہیں پہنچی یہی وجہ ہی کہ رؤیت انس کو پہلے علحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بالزمان ہی نہ ملاقات تو جواب یہہ
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک میں کلام ہی ایک انہیں سے انس بھی ہیں جنکی رؤیت ثابت کر چکا ہی اب چاروں کے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہی اوپر قلت اطلاع کے اوپر احوال صحابہ کے اسواسطی کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسی سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات انکی چہیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن نتانوی مین ہی قال العسقلانی فی التقریب السائب بن یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی مختصراً وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع وتسعین انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لایخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہہ قول اسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہی اوپر اونہین بعض کے جو منکر لقا و روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطی عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول رؤیت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی ہمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تخطیۃ نے التفات طرف روایت منقولہ اپنی کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو مبین ملاقات اور روایت امام ہین صحابہ سی کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اوپر قول اونھین بعض ارباب تاریخ کے جو نافیین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سی نقل کرکے مولف نے بیان تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علی کی جگہہ ذہب ثابت الی علی ہوگا ثابت کی جگہہ ناسخین غلطی سی یہ لکھہ گئی ہین جیسی بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہی اور محققین نے لفظ بجدی کو غلطی نساخ پر محمول کیا ہی یا بارجارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے وہی ثابت جو جد اعلی ہین لیلتے علامہ محمد امین صاحب رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفۃ قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ سنۃ ثمانین وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ قد استجاب لعلی فینا والنعمان ابن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی مہرجونا کل یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان علیا مات سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الفیۃ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ النساخ او الباء زائدۃ

وا تعہ رجب انتہی اور شیخ اسمٰعیل سی بہت مستبعد ہی کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اقدام نہ کرین
اور ایسا ہی کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جاتے بلا تکلف زبان درازی کرین اور نا قلین متخیلین سی بھی
بعید ہے کہ شیخ اسمٰعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سی ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین
اور محل تعجب ہی کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کردیا جو منسوب تھی
طرف شیخ اسمٰعیل کی اوسی بعبہ غشا ہوی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرمانے
کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس یہہ امر اہل تصنیف سی چندان بعید اور مستنشع نہین مؤلف معیار سی زیادہ تر
بعید ہے یہہ امر کہ اوسی مین سی نقل ابی اسحٰق تو لی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تھی یہہ چھوڑ دی
اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی غرض مؤلف کے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور
مجمل کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اور پر تعریض اور طعن شیخ اسمٰعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دھیان
نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اسجگہہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن
حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم اللہ فقیہ
مشہور من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہین بعض ارباب
تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مؤلف کو مفید نہین کما مر یا یہہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبارین
مختلفین دو طبقون مین گنا جاتا ہی کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم
عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء المشائخ وقد یکون الشخص الواحد من الطبقتین باعتبارین کانس
ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبتہ للنبی صلے اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن
حیث صغر السن یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہی تو ممکن ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اسباب کے کہ وقت
ملاقات صحابہ کے عمر صغیر رکھتے تھے طبقہ سادسہ مین سی گنا اور ملاقات بصغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ سی ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ
محقق شامی نے کلام ابن حجر سی نقل کیا ہی کہ انہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین سی ٹھہرایا
ہے کہ ابھی عنقریب **قولہ** تو دیکھو الخ **اقول** مسلمانو محل غور و انصاف ہی کہ رویت حضرت انس کی اور ادراک
تین صحابہ کا سوا انکی روایت منقولہ مؤلف معیار سی اور فقط رویت انس کی ترود دارقطنی اور ترود خطیب سے
جسکو مؤلف معیار نے تعصبًا چھوڑ دیا اور ملاقات اور رویت دونوں قول اصحاب امام کے جسکو مؤلف نے ابن طاہر سی نقل کیا ہے

اور منفا د ہونا ملاقات کا ضمنا کلام سخاوی سی جسکی ہم تفصیل کر چکے خوب مترشح ظہور ثبوت کو پونچیا اور یہہ امور ثبوت تابعیت کے لئی کافی ہین پس یہہ قول مؤلف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہی اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھہ دلیل قوی کی لازم ہے

اقول مؤلف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو حسن سی عند التحقیق غرض مولف نہین نکلتی کہ امر سند منع گردانا اور حال یہہ ہی کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین مدعی نہین ناقل ہین اسواسطی کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہی جو درپی ہو اثبات حکم خبری کے اور اس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سی اس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہی نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہی اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہین کما لا یخفی علی ناظریہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہرا انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہی اور بھی شریفیہ مین دوسری جگہہ فرماتے ہین لیشان مماذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی انتہی وقال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہی اب یکہو ناقل کو مدعی ٹھہرا کر آپ پر منع وارد کرنا دال ہی اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سی اور مغلطہ ہی آن پڑہونگا اگر کوئی کہی کہ اسجگہہ منع سی مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہی مجازا کما فی الشریفیۃ تو ہم کہین گی تصحیح نقل عبارت ہی اظہار صحت نقل سی یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہی اور مؤلف معیار نے ان جگہون مین کہین یہہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکہی ہین منقول عنہ سی اسکی تطبیق چاہیی اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکی دکہا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو بالکل ترک کر کے مطلب منقول سے اور اپنی ایرادات سے حاصل کر کے اوپر منقول عنہ کے
وارد کرتے اور اسکو منع اور سند منع قرار دیتے ہیں مصنفین انکا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر
جولانیوں پر ہے اور بالجملہ مبنی ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دیئے ہیں پس منع کہنا اس تحریر پر کلام معیار
کو منع طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہوا اگر شبہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہے کما قال فی الشریفیة وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول
لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس منقولا بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب
میں انکا کہیں گے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہیں پس اسپر اعتماد کر کے منع
کہنا بناء کلام علی الفاسد ہے صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض میں فرماتے ہیں انکم ان ذلک القائل لو سلم
تعریف المنع والمقدمة بما عرفا بہ فذلک القول منہ مخرف بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین بل
قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمة ما التزم صحتہ کما یستدعیہ سیاق کلامہ فہو لاریب فیہ وان
کان مستنکرا لکنہ خرق الاجماع انتہی اور ثانیا کہیں گے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ میں التزام صحت ضروری نہیں اصلی کہ
مقصود ناقل مفقود ہو اور نقل خاص کے نہیں البتہ ناقل کو یہاں التزام ثبوت تابعیت امام ہے موافق نقل ثقات کے
پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر و مثبت
سے جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسرے کی جو مسکت خصم کو اور مفید عوام
کو ہو جائے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوٰة والسلام ہے دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ
نمرود میں پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہ ہے جسکی قبضہ قدرت میں جلانا اور مارنا ہے پس یہ
امر فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت وعناد سے واسطے اضلال عوام کے اسکی جواب میں کہا کہ انا احیی
وامیت یعنی یہہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہے اور اس دھوکے سے عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری
مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہے کہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تجکو اگر دعوی خدائی ہے تو تو
سورج کو مغرب سے نکالدے پہر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سے بطلان مدعا
نہیں ہو جاتا پس محل مذکور میں ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچہ ضروری نہوا ورنا شایعہ کہ ہمنے منع کو مسلم کہکر
جوابات ہر ایک کی مختصرا دیئے شائق کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہیں کہ مولف معیار ائمہ
نقل کسکو ٹہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہے کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینة العلوم سے کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سے نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید
انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سے جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور ترددات خطیب سے جو منقول ہی تہذیب الاسما
مین اور کلام دار قطنی سے جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کر دی پس دعوے تابعیت خلاف نقل ثقات ارباب تواریخ ٹھہرا
اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سے جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی سنے نقل کے تواریخ معتبرہ سے
نہین یہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہے افترا کیونکر کرتے دیکہو طحطاوی نے بنفسہ استناد اسکا طرف تبییض الصحیفہ کے جو مصنف
ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبییض الصحیفة قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم ابن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزءً فیما رواہ الامام ابو حنیفة عن الصحابة قال ابو حنیفة رویت الخ وذکر مولانا…
انتہی قال ابن حجر انہ ولد بالکوفة سنة ثمانین من الهجرة وبہا یومئذ من الصحابة عبد الله ابن ابی اوفی فانہ مات
بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرة یومئذ انس ابن مالک ومات سنة تسعین او بعدها وقد اورد ابن سعد بسند لا بأس
بہ ان ابا حنیفة رای انسا وکان غیر ہذین من الصحابة بالبلاد احیاء فہو بہذا الاعتبار من طبقة التابعین ولم
یثبت ذلک لاحد من ائمة الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادین بالبصرة والثوری بالکوفة ومالک
بالمدینة ومسلم بن خالد الزنجی بمکة واللیث بن سعد بمصر انتہی دیکہو کمال تعجب اور افسوس کی بات ہی کہ مولف معیار نے
صاحب تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سے ٹھہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا اور تصریح
ابن حجر عسقلانی کی ساتہہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال
تہا اور باعتبار معتبرین کے واقع ہوا تقریب سے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اسبات کے
کہ استناد نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انمین سے ائمہ نقل سے
نمانا اور نقل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور
کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ اوس سے تعرض مولف نہین نکلتی مبنی تراشیدہ و متخیلہ اپنی کے لیلیا
اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دار قطنی اور یافعی کو رائگان چہوڑا ماشاء اللہ ولا حول ولا قوة الا باللہ
کیا انصاف و دیانت اور کیا ذہن و ذکاوت ہی اور یہان سے کہل گیا کہ یہہ کلام مولف کا اب اگر کوئی کہے کہ
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سے بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس
اور عبد اللہ ابن ابی اوفی سے طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی لقا کے
کافی ہے بنا بر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سے طحطاوی وغیرہ نے

بسند متصل الی الامام امام سے نہین نقل کیا انتہی مراسم جنتی تھا ہم اسطی کہ آوا جب لقائی امام صحابہ کے
بنقل ثقات معرض بیان مین آ چکے پس کیا حاجت ہی کہ لقائی امام ساتھہ روایت کرنے امام کے صحبت
سی مذہب مسلم پر بنا کر کے ثابت کیجا ہی آور ثانیاً یہہ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کر دیا لیکن جلال سیوطی یا طحطاوی نے بسبب اختصار عبارت کے قال ابو حنیفۃ رویت
انس بن مالک پر اکتفا کیا جس شخص منصف کا جی چاہی کلام ابی معشر مین دیکھہ لے آور بھی طحطاوی نے واسطے تائید
ثبوت لقاء کے کلام ابن حجر سے رویت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو نقل کر دی آور ثالثاً یہہ کہ ہم پوچھتے
ہین کہ یہہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سے طحطاوی وغیرہ نے بسند متصل الی الامام امام کے رویت
نہین کیا انتہی کیا معنی رکھتا ہی اگر مراد تمہاری یہہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنی شیوخ سے اور اُن شیوخ نی اپنی شیوخ
سے علی الاتصال الی الامام یہہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتے ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنی سے الی اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سے نقل کر دیتے ہین اور معہذا نقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہی دیکھو خود مؤلف معیار نے جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن خلکان سے عدم لقاء
ورویت امام کی صحابہ سے نقل کی اور معرض استدلال مین اسکے ساتھہ سند پکڑی بھلا یہہ زمانہ امام مین کب تھے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان وتحریر اُن لوگونکی جنہون نے زمانہ امام کا پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہیے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری طرف سے ہی علاوہ اسکے
کہ صحت خبر روایت کیواسطے اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطے صحت
خبر مخبر کے کافی ہی مثلاً کوئی کہی کہ بخاری کو مثلاً امام احمد یا عبید اللہ بن محمد سے رویت ہی تو اب اس قائل
سے لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سے بیچ کتاب
بخاری کے کافی ہی پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام ہین صحابہ سے انہونکو کتب معتبرہ سے اور ہمکو
اُن کے بیان سے معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہمسے اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سے امام تک واسطے صحت
خبر روایت کے درکار ہی دیکھو عمل کرنے کے لئی اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا بیچ کتب
معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہی کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل بحدیث
من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا ہو او ثقۃ

باصول صحیحہ اجراءہ انتہی وہکذا فی مقدمۃ صحیح مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئے اتصال سند
درکار نہوا تو مجرد خبر زدا ہیں کیونکر ہوگا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ
صحیح ہی اور ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام میں اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل ابوشہر
وحافظ سیوطی وابن حجر اوسکو قبول کرچکے ہیں اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول ہولف معیار کے
نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا وقد مرّ اور ثانیاً یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک
کے یہہ ہیں کہ اعتماد اور تحقیق صحت وغلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت وغلطی
کا اسپر نہیں ہی جائز ہے کہ بقرائن اخر سے حکم صحت وغیرہ کریں اور اس جہت سے حدیث معمول بہا مردود
ہوجائی دیکہو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بہی
حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی آور ثالثاً یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو ان احادیث
میں جو مفید احکام ہیں نہ اونمیں کہ مفید احکام نہیں بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت ہیں
قال فی مقدمۃ جامع الاصول وقال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی الحلال
والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال وما لا یضع حکما
ولا یرفعہ تساہلنا فی الاسانید انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام بیچ فضائل اعمال کے ہیں تو اسمیں
تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئے حجت نہیں ہوتی نزدیک جمہور
کے الخ کلام بیجا ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی تو چاہئے تہا کہ کسی
حال میں نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسندیت نزدیک جمہور اور بعض
مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور
منقطع وغیرہ سب ہیں کہ انمیں ذکر اسناد بتمامہ نہیں ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمیں سے
بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہیں فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہیں ہی کہ عدم حجیت معلق سے حصر حجیت کا
بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
وشارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ
ان عرف بان یجیٔ مسمّی من وجہ آخر فان قال جمیع من احذفہ ثقات جاءت مسئلۃ التعدیل علی الابہام
من غیر تسمیۃ المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب ابوبکر الصیرفی لا یکتفی

به في التوضيح ولا يقبل حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح ههنا ان وقع هذا التعليق والحذف في كتاب
التزمت صحته كالبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت إسناده عنه فانه لا يستجيز
ان يجزم بذلك عنه الا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال
والثاني وهو ما سقط من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف
هذا اي كون المرسل حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب
الاصول وقال مالك في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء
كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم
انكاره ولا عن احد من الائمة بعدهم الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها
من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وتابع لبعض القائلين بقبوله فقواه على المسند قيلا بان من اسند
فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه
لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد
المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه
من وجه آخر مباين للطريق الاولى مسندا او مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان
المرسل متنفقا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال
العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث هو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وللمحدثين
اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق ومنه قسم يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس
في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابوحنيفة ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد ابن سليمان وابو يوسف
ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها اصح
من المتصل المسند فان التابعي اذا اسند الحديث احال الرواية على من روى عنه واذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه لا يقول الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل
قول العدل قال عليه السلام كذا وهو ان كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان كان من
غيره فالاكثر ومنهم الائمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن
ابان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وائمة النقل انتهى مختصرا اور اگر مراد یہ ہے کہ امام سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم تک اتصال سند نہین ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلئی کہ امام نے جو احادیث صحابہ سی روایت کی ہین انمین حفظ ایکو واسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سی ہین جنکی ملاقات امام مبحوث عنہ سی یعنی ابن مالک و ابو طفیل و غیرہم رضی اللہ تعالے عنہم پس اگر امام انکو ذکر کرتے جب بہی حدیث مقبول ہوتی چہ جائیکہ امام نے اپنی روایت مین بیان فرمایا اور کہا روینا الخ یعنی عن انس و غیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد و تفحص منصف کے ترک کیا او الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہہ کہا جاوے کہ سند امام سی رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہے **قولہ** علاوہ یہ ہے کہ جو تین حدیثین مروی امام کی انس سی مولف نے طحطاوی سے نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہی کہ مولف کا دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثین نزدیک اکثر کے موضوع ہین اور کلام سی کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے نزدیک اکثر کی نہین کی بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کئی پس اس موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہی کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہوا ور سوا انکی اور بہت سے محققین کے نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مؤلف نے شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تغییر اور تغییر مؤلف کی کہلجاوے بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجاویگی قال الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لا یثبت فی ہذا الباب شیٔ وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشاپوری والحاکم ومثل بہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکہو مولف نی وفی الباب عن جماعۃ سی لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور نام سی والحاکم تک نقل کر کے ومثل بہ ابن الصلاح سی آخر تک سب عبارت ذکر کی تا ناظرین ز ہو کا کہا جاوین اور یہہ سمجہین کہ یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سی مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہہ حدیث واہیات مین سی ہوتی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتہہ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہی واقع ہوا اور قول مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانے طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب مخالف دعوی باطلہ مولف تہی حذف کر دیا اور انتہی مختصرا لکہدیا تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجائش عذر رہی یہہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لینگے

کہ جو عبارت منافی مدعا کی تھی حذف کر دیا اور جو موافق مدعا اپنے زعم میں سمجھا اسکو رہنے دیا یہ مقتضا ہے حسن ظن کا
دیکھو مثال میں ساتھ عدم ... کیونکہ صحیح ہو گا اسکی ایسی مثال جیسی کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے
اسلئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا تقربوا الصلوٰۃ انتہی مختصراً پس دیکھو عقلا کی سمجھ پر استدلال کیا ناقص اور یہ اختصار کیسا
صحیح اور یہ بعد اسکے کہ میں نے تو اختصار کہا تھا کب قابل التفات و سماعت ہو گا پھر سمجھنا چاہئے کہ معلل ہونا
حدیث کا بعد یہ کہ اسمیں کوئی سبب خفی قادح صحت ہو اور ظاہر اور وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب الارشاد
لابن الصلاح والعلة عبارة عن سبب غامض قادح مع ان الظاهر السلامة منه انتہی پس حدیث معلل کو بعض محدثین تعبیر کرتے
ہیں ساتھ معلول کے کما قال العلامة وجیه الدین فی شرح شرح نخبة الفکر قد وقع فی عبارة کثیر من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارة الاصولیین والمتکلمین تسمیته ای المعلل بالمعلول انتہی تو غایت
معلل ہونے حدیث کی یہ ہے کہ اسمیں صحت مفقود ہے اور مفقود الصحة ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا لازم نہیں کیونکہ
حسن لذاته اور حسن لغیره وغیره بعضی اوقات میں صحیح نہیں ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع نہیں ہو جاتی
بلکہ صحیح بھی ہوتی ہیں بلکہ بعض محل میں معلل ہونے سے نفس متن حدیث میں ضعف بھی نہیں ہوتا اسلئے کہ کبھی تعلیل اسناد
میں ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہے اور وہ تعلیل جو متن میں ہوتی ہے کبھی تو منافی صحت نہیں اور کبھی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہیں کہتی غایت اسکی یہ ہے کہ دال ہو گی اوپر ضعف کے اور یہ امر
ناظرین اصول حدیث پر بدیہی و واضح ہیں قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویه
اقوى ممن وصل ویقع العلة فی الاسناد وهو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیه وفی المتن
کالارسال والوقف وقد یقدح فی الاسناد خاصة ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما هو عبد الله ابن دینار وقد یطلق العلة علی غیر مقتضاها الذی قدمناه ککذب
الراوی وغفلته وسوء حفظه ونحوها من اسباب ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علة واطلق بعضهم العلة
علی مخالفة لا تقدح کارسال ما وصله الثقة الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منه صحیح شاذ انتہی و
هکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبة الفکر وشرحه للعلامة وجیه الدین العلوی اور اصطلاح
لفظ واہی کا دال علی موضوعیة الحدیث نہیں بلکہ مثبت ہے ضعف حدیث کا جیسے کہ ابن حجر تقریب میں فرماتے
ہیں العاشرة من لم یوثق البتة وضعف مع ذلک بقادح والیه الاشارة بمتروک الحدیث او متروک او واهی
الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور روات اور صحابہ کی سی

سوا انس رضی اللہ تعالی عنہ کی جسکی طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اور شہرت
متن کے اور مقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سی کہ اُس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصود مؤلف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئی کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہتا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علے اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین گردانا و من
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی صحیح کو نہین پونہچی ہم نے
تفحص کیا بیچ حدیث راستی بنانی چاہیئی کہ مولف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم کو لیا ہی اور اسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہین کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ وہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر ہو لابن ماجۃ واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور واسنادہ
ضعیف وقد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ہی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتما موضوع
نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہر کلام انکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اسکلام مین اوسکی موضوعیت سی کچھ بحث نہین اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ کو کہ حدیث
مستقل ساتھ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تھی چہ جائیکہ اُسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف نے سیاری
حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی انکی قابل غور ہی اور اگر یہہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یہہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نے اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولا ہم کہتی ہین کہ ابن جوزی نے حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیا یہہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنے سی کیا حدیث حتما موضوع ہو جاتی ہے

البتہ اگر وہ کہتی ائمہ حدیث سے اثبات صحت و حسن وغیرہ حدیث کا کرے تو ممکن ہے اور شاید وہ یہی ہیں جو محققین نے تصحیح
حدیث کی ہیں کہ وہ ابن جوزی سے موضوعیت حدیث کی بیان آرزو کیا ہے کہ کلام شوکانی میں سے فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سے لی لیا اور باقی کلام مناقض دعوی موضوعیت چھوڑ دیا اور اس کے اثبات دعوی موضوعیت کیا بنا ایسا ہی کہ گویا
لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ تو لی لیا اور وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى کو چھوڑ دیا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکے
دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بڑا شغف ہی اور ہستہ لاکہ فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئی ہیں ملاحظہ کریں محمد
پٹنی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصين لابن عدي والبيهقي لفظه مشهور واسانيده ضعيفة
في المقاصد بزيادة فان طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال ضعيف بل قال ابن حبان باطل لا اصل له وذكره ابن
الجوزي في الموضوعات وكذا النقل في اللآلي عن ابن حبان قال في اسناده مجروحون قال وذكر بعض في الوجيز
هو عن انس وفيه ابو عاتكة منكر الحديث قلت اخرجه البيهقي وقال متنه مشهور واسناده ضعيف وابو عاتكة من
رجال الترمذي لم يجرح بكذب ولا تهمة وقد وجدت له متابعا عن انس ونصفه الثاني لابن ماجة وله طرق كثيرة عن انس يصل
مجموعها مرتبة الحسن وفي الباب عن ابي سعيد انتهى اور علامہ عبد الباقی زرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی میں فرماتے
ہیں حدیث طلب العلم فريضة على كل مسلم حسن وقيل صحيح انتهى اور حافظ جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع میں اس حدیث
کو مع زیادہ نقل کیا ہی کما قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ
والذهب انتهى دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فريضة الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ پیش نچلی اور باقی دو حدیثیں احادیث ثلثہ مرویہ امام میں انس رضی اللہ تعالی عنہ سے جو دعوی موضوعیت کیا ہے
گو اس پر ان محرف اور دلیل مزخرف بھی پیش نہ آئی ناچار اوس میں قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام منصف اسمیں سنو اور بنظر بصیرت آئیں اور چشم انصاف میں کرو تھے سے نہ دکھ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت الامام انس رضی اللہ تعالی عنہ سے فرماتے ہیں قال ابن حجر قد صح كما قال الذهبي انه رآه
وهو صغير وفي رواية قال رأيته مرارا وكان يخضب بالحمرة وجاء من طرق انه روى عنه احاديث ثلثة لكن قال
ائمة المحدثين مدارها على من اتهمه الائمة بوضع الاحاديث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامة طاش كبري زاده في
شرح النقول الصحيحة في اثبات سماعه منه والمثبت مقدم على النافي انتهى یعنی ابن حجر فرماتے ہیں تحقیق صحیح ہو موافق کہنے
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہے اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں ہے کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بار ہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور بہت طریقوں

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن
حدیثون کا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نی ساتہہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا
ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ رویت
صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما مر و سیجی آئندہ مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن
حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ
امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام نے سی اس احادیث کو متہمین سے روایت کیا تو یہہ بات صریح
البطلان ہے کہ امام نے سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر
طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے
شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالے عنہ سی نقل کرتے
ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بہی روایت کیا ہے
ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر بھی احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ
ان اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتہہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور
ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ
متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو ورنہ فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ما یکون لسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان
اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی
انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلا
عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرماتی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری نے بہت سی
نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب بمقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین خبر
نفی رویت امام کے انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہوا اوپر نفی کے
مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن الشیء نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جس طرح شہادت
علی النفی غیر معتبر اور خصوصاً بمقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات و روایت امام
صحابہ سی بمقابلہ اخبار اثبات ملاقات و روایت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار امام کرخی

یہی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادة وعند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطے کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پہر مقابلہ اس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئے کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پہر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایکوجہ ترجیح مثبت کی
یہہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نفی اور مثبت علم زائد کا اولی ہی غیر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل میں جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہہ ہے کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موسس
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولی ہی تاکید سی قال فی التلویح او لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغیر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضاً المثبت مشتمل علی زیادة العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل تجعل الجرح مقدم
اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے
ان وجوہ سی جب ہی کہ نفی مبنی اور معتبر اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطے کہ جسوقت نفی
معتمد علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو درجہ اثبات سی مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقاً اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت وانما اذا کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات کتقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیل تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ منافیا للحل اللاحق علی الاشہر دلیل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فتعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی مبنی جیسی اصل پر شی تہی مخبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلاً اعتماد و حکایت وخبر کا نکیا تو اسصورتین ترجیح اثبات
کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئے کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زائد کی جیسی خبر حریت مثبت زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہی اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

ہین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریت کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ
اصل مین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریت کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے
اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سی معارضہ کرینگے اور ترجیح کے لئی وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ
رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسی نکاح کیا اور
بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے اور بعد اوسکی حلال ہوئی اور نکاح حالت حلال ہونے مین کیا اب
یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہی مثبت ہی امر زاید عارضی
کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلم فریقین کی معتمد ہی دلیل
پر اسواسطیکہ احرام کے خبر دینی والے نے ہیئت مخصوصہ محرم کو دیکھکر خبر احرام دی ھی ورنہ بغیر ہیئت احرام کی کوئی
محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوئی اور ترجیح کے لئی قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج
پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سے مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر
انسان مین باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سے نہین ہوا کرتا اور سوا اس عدم اصلی ہونے کے اور کوئی دلیل اور
قرینہ محسوسہ جیسی ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ محسوسہ
پڑی تھی موجود نہین ہی اور خبر اثبات سماع مثبت ہی امر زاید کی کہ وہ سماع ہی پس لا محالہ اسجگہہ خبر اثبات
سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے
کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احدی
وتسعین وقیل سنۃ اثنین وتسعین وقیل ثلاث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشر سنین
بالاتفاق وعند البعض ثلاثین فای مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ
کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تھی اور بعض کے نزدیک تیس ۳۰ برسکی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ
روایت کرنے امام کے انس رض سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور
کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات
قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر
نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطی معارضۂ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور
یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدم

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعًا علے ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع للامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من
یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اسی بیعلمی کا اور دلیل
ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہہ کسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی یہہ کب مستفاد ہوا تھا کہ مولف معیار اوسکی درپے دفع ہوئی اب ہمنی موافق
قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ
کے ہی اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تھی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیساکہ مؤلف
نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تھی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام
کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل
اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض
خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر مثبت واعتقت وزوجہا عبد نافی
وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہہ جو مولف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزوج میمونۃ
فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی
کلام غیر مفید ہے اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس
سی مدعای مؤلف حاصل نہین اسلئے کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ
خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکھتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور
قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکھتی اور اگر مولف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئے کہ ہیئت محرم دلیل اور
قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور
عدم سماع کی لئی کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تفریع مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی
سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت ہمینی
ہی اسلئے کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کر سکیگی پھر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو
ہوگی اور یہہ جو مؤلف نی اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

من الثقة بناءً على ان الاحاديث المتعلقة الموضوعة مخصوصة بناءً على الغالب ہی اسواسطی کہ ترجیح کے لئے قوت رواة

وغیرہ جیسے بھی مبنی ہی کہ اور نفی معارض اثبات ہوا اور اگر اسمیں شک کو معلوم معارضہ اثبات کہا جاوے تو

یہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مرویہ امام کا انس رض سی صحیح نہیں اسلئے کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضة

الخ کا مشروحاً معرض بیان میں آچکا اور عدم مدار اور تخلیط مولف جلد و عیان ہو چکا پس دعوی موضوعیت اوسکی کا

لیونکر قابل التفات ہوا اور باقی دو حدیثین جو ہیں اونکی موضوعیت کی اثبات مین مولف نے قول علامہ محمد امین

کیا ہی جیسا کہ قال فضلا سامعین منصفین کے گوش زد ہوا اب اس کلام سی موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالث

یہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بیجا ہی اسواسطی کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث

ثلثہ دیکھتا اس احادیث سی سماع امام کی خبر دیتا اور یہ مرہبر ہو کر بطلان جسکے مسموع کو کیا علاوہ کہ امارت سماع

خاص کے صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد مغایر سی موضوع نا

معتبر نہین بالجملہ اسمین قبہ میں خبر اثبات کی ساتھ براہین قاطعہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہو تی اور

ان الفاظ مستر ضیہ کی اوپر آخرین منصفین کے دانسم ہوتین اور وعدہ ہمارا الفا کو پہنچا اور یہی ممکن ہی کہ مثبت

اور نافی سی یہانپر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات

اہل اصول فقہ سی کچھ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقاً قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری

فی باب التراویح روایة المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوة اذا تعارض النفی والاثبات

فالاثبات اولی الخ قال العلی فی المرقاة تحت حدیث عائشة رض ما رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم صائماً فی العشر الاول

من ذی الحجة انتہی وقال العلامة محمد الشامی فی سبل الهدی المعروف بالسیرة الشامیة روی الامام احمد والترمذی عنه انه قیل له

ربط البراق قال اخاف ان یفر منه وقد سخره عالم الغیب والشهادة وقال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی

من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معه زیادة علم علی من نفی فهو اولی بالقبول انتہی وکذا فی شرح نخبة الفکر

وغیرہ والله سبحانه الموفق وهو یحق الحق ویهدی السبیل **قوله** ہر چند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام کے الخ **اقول** جس وقت

یقینی ہوتا امام کا ساتھ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور روایت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول

ہی خود مولف معیار کی اور ساتھ روایت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سی اور ساتھ کلام علامہ

ابن حجر عسقلانی کی اور ساتھ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر یہ نقل خاص تہذیب الاسما اور امام

یافعی کی کہ جسپر مولف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح بنا دی تو کچھ نقصان ثبوت تابعیت امام مین کہ اصل مدعا ہی

٢٧

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسرے یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان منفید مدعا
قایم نہین کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسما مین دیکھہ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کر دی ان دونو امروں سی اثبات غلطی نہوا اسواسطی کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسما دیکھیگا اور آئینہ
یہہ نقل بناویگا تو یہہ امر ثابت ہوگا و اذلیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سی یہہ کب ثابت ہوتا ہے
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا
تہذیب الاسما اور تاریخ یافعی سی غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی
ناقل پر وارد نہین ہوسکتا اسواسطی کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ
اور ناقل پر انمین سی ایک بھی وارد نہین ہوسکتا قال فی الرشیدیۃ ولیعلم ان ما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل
والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض و المعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا
جاوی کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمن دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی
بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہینگے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سی لیکن جبتک
خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہوسکتا اور تضمن دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم بہی
مستلزم صحت ورود معارضہ نہین چہ جائیکہ دعوی تضمن غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور ناتمام ہو پس
سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مولف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہین اور یہہ جو دعوی محال
ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سی مؤلف معیار نے کیا اور اوسکی اثبات مین قول
علامہ شامی رد المحتار سی اور کلام نووی تہذیب الاسما سی نقل کیا اسکا حال یہہ ہے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ
شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سی خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل مین چہوڑ دی اب پورا کلام شامی
سنو واعترض بانہ مات سنۃ ۹۰ قبل ولادۃ الامام بسنۃ ومن ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر رض
انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع
انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت
وفی روایۃ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان یقال
انہ یتمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور لما کان موجودا فی مسند الامام فغایتہ
بانہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن وضاع انتہی یعنی

مرتوث اور روایت کرنا امام کا جابرسے مروی ہی مگر اوسپر اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابر کی [illegible] سنہ مین ہی
اور ولادت امام کی سنہ [illegible] مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلیئی حدیث مروی امام کو جابرسے موضوع
کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سی پیدا ہوئی لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالقطع
ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین کہا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہوا اور دوسری توجیہ یہہ ہے کہ ہم کہتی ہین کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقا محال بھی نہین اسواسطی کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے
سنہ [illegible] مین نقل کی ہے اور بعض نے سنہ [illegible] مین الی غیر ذلک تو یہہ ممکن ہی کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سی مبنی ہو اوپر روایت سن [illegible] کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتی
ہین بایطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایت الامر یہہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنی
کی کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلیئی کہ امام حجۃ اور ثبت ہین تو وضع حدیث کرتے تھی اور نہ وضع کرنیوالون سے
روایت کرتے تھی انتہی اور یہہ کہنا کہ سن [illegible] کی روایت حتما غلط ہی اور روایت سن [illegible] کی قطعا صحیح ہی
قول بے دلیل ہے اسواسطی کہ اگرچہ مختار جمہور بھی یہی ہے کہ ولادت امام سنہ [illegible] مین ہی لیکن اختیار جمہور سے
مرجوحیت روایت [illegible] کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مولف نے
سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہہ جو کہا ہے کہ اگر
مسلک تحقیق سی کچھہ علاقہ ہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت سن [illegible] کی وفات جابر مین اختیار کری
انتہی بیجا عدہ محض اور آداب بحث سی خارج ہی اسلیئی کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سی منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماکی کی اوسکی ابطال مین مولف معیار نے دعوی محال ہونے
ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابر سن [illegible] مین ہی اور ولادت امام سن [illegible] مین ہے
پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہی اوسکی جواب مین مجیب نے اسمقدمہ پر کہ ولادت امام سن
[illegible] مین ہی منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنی قول ولادت امام کا [illegible] مین اختیار کیا
اب جواب اس منع کا ساتھہ جواز اختیار روایت [illegible] کے مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہہ کہ قاعدہ مقرر اہل اصول و فقہ اور مقبول محققین یہہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کرسکین کسیطور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تابمقدور محامل صحت تلاش کرین
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما رویناہ فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان ولا معتبر
التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم
جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دینار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم ربوا
کے مقابلہ اٹھہ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہو گی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطے تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کے کہ تابمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ
فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتھہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورت مین بیع
جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علے الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو
دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگی اور احتمالات عدم
صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطۂ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط
ہی احتمال تغلیط نکالا کرتی در صورتے موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اصغا اور فحول اور لایق التفات
عقول نہین اور جب تحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم
ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالے عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال بمعنے اور
بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بناء الفاسد علی
الفاسد ہی اور برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیساکہ مفاد ہی کلام صاحب
بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہوگا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین
اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ
من ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہوگا ہرگز
موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور متنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی
وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سن ستر اختیار کی اب اگر تودا عبدالرحمٰن
والی ہی وفات عبداللہ بن انیس پر سن چہتر مین اختیار کیجاوی تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہوگی اور یہہ ممکن
ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پہنچاوی اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مرعن جامع الاصول اغیرہ دیکھی تاویل مذکور علامہ شامی بن سکتی ہی اور مذکورہ و سیرواردہ بنین تفصیل اسکی
یہہ ہی کہ علامہ شامی فرماتے ہین اخرجہ بعضھم بسندہ الی الامام انہ قال ولدت سنۃ ثمانین وقدم عبد اللہ بن
انیس صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکوفۃ سنۃ اربع وتسعین ورایتہ وسمعت منہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
حبک الشیء یعمی ویصم واعترض بان فی سندہ مجہولین وبان ابن انیس مات سنۃ ٥٤ واجیب بان ہذا الاسم
لخمسۃ من الصحابۃ فلعل المراد غیر الجہنی وردّ بان غیرہ لم یدخل الکوفۃ انتہی یعنے بعض اہل حدیث نے روات کے
ساتھہ سند اپنی کی امام تک یہہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا سن اسّی مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفی
مین سن چورانوی مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی
سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے سنہ ٥٤ مین وفات پائی اوسکی جواب
مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون عبد اللہ
جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہیے کہ
اعتراض جو ساتھہ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہہ ہی کہ برتقدیر تسلیم جہالت کے
ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلیے کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا
یہہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جاویگا کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والتحقیق ان روایۃ المستور ونحوہ مما فیہ
الاحتمال لا یطلق القول بردہا ولا بقبولہا بل یقال ہی موقوفۃ الی استبانۃ حالہ کما جزم بہ امام الحرمین ونحوہ
قول ابن الصلاح فیمن جرح بجرح غیر مفسر انتہی پس حکم کرنا ساتھہ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے
سراسر جہالت ہی بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھہ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہہ حدیث ساتھہ روایت ثقات
معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہونچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر
وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول ما یتوقف فیہ کحدیث المستور الذی رجحہ کثرۃ الطرق فہو الحسن
لغیرہ انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وہو قسمان احدہما
ما لا یخلو اسنادہ عن مستور ولم تتحقق اہلیتہ ولیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظہر منہ سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفا
بروایۃ مثلہ او نحوہ من وجہ آخر انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع
مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباقی
زرقانی فرماتے ہین حبک الشیء یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ مین ملا علی

قاری فرماتے ہین حبک الشئ یعمی ویصم رواہ ابوداود وقد بالغ الصغانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولاشدید الضعف فہو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود مدفوع ہونیکے ساتھہ تاویل مذکور کے جو علامہ محمد امین نے جواب اسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبداللہ ابن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہہ جو نقل کیا ہے کہ سوا عبداللہ جہنی کے اور کوئی عبداللہ کوفے کو نہین گئی اس تاویل پر وارد نہین ہوسکتی کہ یہہ دعوی ہی بلادلیل ہوسکتی کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلبات پانچو عبداللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلے سوا علام الغیوب کے اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبداللہ جہنی کے بلاحجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک برہان امتناع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئی محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط وتخطیہ کمربند ہنا اور محامل امکان وصحت کو چھوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین ہین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوی مین عبداللہ بن انیس سے ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبداللہ ابن انیس غیر ہین جہنی سے آپ دیکہو یہہ کہنا کہ جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام سے وفات پاچکی تھے کیونکر لایق استماع ہو اور عایشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکہتے ہین کما صرح بقولہا فے رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہے اسواسطی کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی کی منتفی ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت ورد احادیث صحابیت عایشہ بنت عجرد پر موقوف اور مبتنی نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشایخ زن ومرد سے مروی ہین اور مردود نہین اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لایخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سے مردود کہدینا سراسر ناانصافی ہی **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل بین سے مرجح دوسرا ہے الخ **اقول** پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو تا بطلان دعوی مولف معیار کہلجاوی بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جاویگا حافظ الحدیث ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابوحنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

واثلہ دمشق میں دوسری توفی ثلاث و ثمانین الی بالاد مرتبہ کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلہ ہو

بالمثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف آخر من مات بالشام سنۃ خمس او ثلاث او ست و ثمانین

سیوطی نے تزئین الممالک میں لکھا ہے کہ ... والتمثیلات و تاریخ ... الی بالاد

والعمل بہ روایۃ الترمذی من وجہ آخر و حسنہ والثانیۃ جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ و صححہ الائمۃ ابن حجر المکی

او مسند ... میں بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہے آپ اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام

کے واثلہ سے ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیہ کا لغو اور بیجا ہونا ہو چکا لیکن چونکہ مؤلف نے

اسمیں زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات

واثلہ کی سن وار میں جو منقول ہیں سید ابن خالد سے بقول امام نواوی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح

نہیں قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس و ثمانین وہو ابن ثمان و تسعین

قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث و ثمانین وہو ابن مائۃ و خمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی

لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی والصحیح ہو الاول کو نقل نہ کیا اب بنا بر روایت اتفاقی

ابن حجر اور نواوی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے

سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونوں تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہے اور اسمیں کوئی برہان امتناع

عقلی یا عادی پر قائم نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہیں ہوتا البتہ سامع ممیز اور

فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن میں ممیز اور ہوشیار اور فاہم

خطاب ہو جاتے ہیں خصوصا امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہے حال محمود ابن الربیع وغیرہ میں کما

نقلنا سابقا عن مقدمۃ جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں

اور وجیہ الدین علوی اسکی تائید اور توضیح شرح میں کرتے ہیں کہ اصح یہہ ہے کہ حفظ روایت کے لئے

تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہیں کما قال ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء اختلف

فیہ فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل و موسی بن ہارون وقالہ

المحققون اعتبار سن التحمل بالتمییز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون

خمسین انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر میں کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تھوڑی

عمر میں امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہے اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہے کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئے ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہوا اور عبد اللہ بن الحارث بن جزر کی ملاقات امام سے سولہوین برس مین جیساکہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سے نقل کیا ہی ظاہر امنصوص تقریب کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر اوسپر وارد ہے عہدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کرے البتہ مطالبہ اوسکا ساتھہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار مسلم رکھتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سے ساتھہ اثبات مضمون نقل کے داب بحث سے خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما قلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سے اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی تو بنابر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطے کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول ہوجاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنة للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضائل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سے مسلم رکھین تو پہر بھی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے کچھ حرج اور نقصان نہین اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہوچکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق توجب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول** عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطے کہ ثبوت تابعیت کے لیے فقط ملاقات صحابہ کفایت کرتی ہے اگرچہ رویت نہو اور احوال امام مین تو رویت بھی روایات مقبولہ مؤلف سے بخوبی ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبة الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردة علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

رؤیتہ احد بہا الآخر ولم یحتج انتہے ثم قال بعد ما اطال الکلام ینتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لقی الصحابی فحکذلک انتہی مختصراً پس رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منقولہ تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی تذکرہ ابن طاہر سے اور رؤیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہی تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکی بعض روایات اخر مذکورہ سابق سے کہ ناظر غائر پر مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین تطویل کلام سے پیشنظر نہوتا تو ہم بہت سے نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس لضرورت دو چار اور لکہتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ درمختار میں بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع الحدیث الخ کی فرماتے ہیں قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتابا حافلا ما حاصلہ ان اصحابہ الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئا فی ذلک ولو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لا یخلو من کذاب فاما رؤیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لانہ معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار انتہے مختصراً اقول اور بھی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر فے شرح نخبۃ الفکر وشارحہ المثبت مقدم علی النافی لعنے ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو مثبت جازم فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصراً اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر سے ذیل قول ملاقات امام میں جنت عجرد سے نقل کیا ہی وزاد علی من ذکرہما ممن روی عنہم الامام فقال ومنہم سہل بن سعد وفاتہ سنۃ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید وفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنہ ۹۹ انتہی اور طاعلی

قاری رسالہ تسبیغ الفقہار الحنفیہ مین فرماتے ہین فانہ ای الامام اباحنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص
بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلمار المتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود
الخوارزمی مسند امام مین فرماتے ہین انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فان العلمار
اتفقوا علے ذلک وان اختلفوا فے عددہم انتہی آب منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابوحنیفہ
بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی آئمہ ثلاثہ کے
بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ الخ ہین کہ مراد اس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین
ہین داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل
اعلے واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام
ناقلاً عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطاً لم یشترط علیہم وہو الاتباع
باحسان انتہی ولہذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ سے بعضے مخصوص
اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی آئمہ مجتہدین کے بہت ہین کہ ذکر انکا مفضے الی التطویل ہے
لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمین بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمہ الثلاثہ
کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہنچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات خرخرفات
اوسکی سی اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سی ہمکو کچہ بحث نہین اسواسطی اوسکی رد وقبول مین ہم
بحث نہین کرتے اور فے الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربع بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت
پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہین لیکن بعض کو انمین سے اللہ تعالی نے بعض فضائل
کے ساتھہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھہ فضیلت
تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی
میزان مین فرماتے ہین روی الامام ابوجعفر البرادی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابوحنیفۃ
من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطاً وابعدہم عن القول
بالرأی فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضاً وروی البرادی ایضاً عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال
دخلت الکوفۃ فسألت علمارہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ فقلت
من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ

ثقات میں آفتیہ الناس و اکثرہم اشتغالا فی الیہم فقتالوا لکم الامام ابو حنیفہ فما تساملہم بحث حسلیق حسین من الخلاق الحسنۃ الا وقالوا لکم لا لعلم احدا تخلق بذلک غیر الامام ابی حنیفۃ انتہی اور اسیطرح اور تواریخ معتبرہ میں مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہہ نہیں کہ تنقیص مراد ائمہ مجتہدین کے اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہہ ہے کہ متعصبین منکرین جو فضائل و مناقب امام کو بحیل و تدابیر اٹھاتے ہیں اور سوداے اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکی دماغ میں سماہی اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت لغت اور تعصب پر سامعین منصفین کو اطلاع ہو جاوے تا بالاوجہ وجیہ ایسا ہلاکت میں نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم میں الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سے یہہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہیں کہ ہمپر فلانے کا کلام حجت نہیں اور مقصود اوس سے مساوات اپنی اور نفی فضل اسکا ہوتا ہے تو امام کے کلام کو اس محل پر محمول کر کے ایک نکتہ اور قرینہ بیان تابعیت کا ٹھہرایا ہے اور یہہ مقصود نہیں کہ یہہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہے اوپر بیان تابعیت کی یا اس کلام کا محل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہیں سکتا ایسے شبہات رکیکہ قلت فہم و تدبر شاکی پر گواہ عدل ہین اور جس وقت تابعیت امام ساتھہ نقول مقبولہ مولف معیار و نزد مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان میں لاچکا بکمال قوت ثابت ہو چکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسے امر محقق اور ثابت کے لئے احتیاج طرف اور راولہ کے کیا ہی پس نقل کرنا اس کلام کا نہیں مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق و یہدی السبیل **قولہ** یہہ سب واہیات سے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کے نزدیک معتبر ہے اور مولف معیار بھی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکہکر اونکے کلام سے جا بجا استناد پکڑتا ہے انھین ثقات معتبرین نے یہہ امور احوال امام میں نقل کئے ہین جیسے امام نووی نے تہذیب الاسما مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دو چار نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کر کے لکھتے ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھ لے اور سوا ان مذکورین کے ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہہ امور نسبت امام صاحب کے نقل کرتے مین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہہ امر بہت واضح ہے قال الامام النووی

تہذیب الاسماء و عن سفیان بن عیینة قال ما قدم مکة فی وقتنا رجل اکثر صلوٰة من ابی حنیفة وعن یحییٰ ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفة لا ینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفة یسمی الوتد لکثرة صلوته وعن زافر بن سلمی قال کان ابو حنیفة یحیی اللیل برکعة یقرء فیہا القراٰن وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفة صلوٰة الفجر بوضوء العشاء اربعین سنة وکان عامة اللیل یقرء القراٰن فی رکعة وکان یسمع بکائه حتی یرحمه جیرانه وحفظ علیه انه ختم القراٰن فی الموضع الذی توفی فیه سبعة الاف مرة وعن الحسن بن عمارة انه غسل ابا حنیفة حین توفی وقال غفر اللّٰه لک لم تفطر منذ ثلاثین سنة ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنة وقد اتعبت من بعدک وعن ابن المبارک ان ابا حنیفة صلی خمسًا واربعین سنة الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القراٰن فی رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفة سمع رجلًا یقول لرجل ہذا ابو حنیفة لا ینام اللیل فقال ابو حنیفة واللّٰه لا یتحدث عنی بما لا افعله فکان یحیی اللیل صلوٰة ودعاء وتضرعًا انتہی مختصر العقد الجمان اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچھہ زیادت و نقصان و بعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین رد المحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامه باللیل وتہجده وتعبده ای ومن ثم کان یسمی الوتد لکثرة قیامه باللیل وتہجده وتعبده بل احیاه بقراءة القراٰن فی رکعة ثلاثین سنة وکان یسمع بکائه باللیل حتی یرحمه جیرانه ووقع رجل فیه عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی رجل صلی خمسًا واربعین سنة خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القراٰن فی رکعتین ونظمت ما عندی من الفقه منه ولما غسله الحسن بن عمارة قال رحمک اللّٰه وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنة وقد اتعبت من بعدک وفضحت القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مؤلف معیار کی جو انہین اکابر سے منقول ہین واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مؤلف کا قابل اعتبار رہیگا بلکہ مبنی سارے روایات احادیث و فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی پھر وہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہنے والا نقول ایسی آئمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سے درست کرتا ہی یا مدعی وحی و الہام ہی اور ابطال ان نقول کا ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہرا کر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئے کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام ہو جاوی اور گوہر مد عامی فرعوم مشت خاشاک سے ادسکی ہاتھہ آئی تو مقتضی اسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

ہین نہ یہ کہ نقول ان اکابر کی جہوٹ ہو جائین نہایت بیہدہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام بدعتی قرار پائین کے لیکن قول غلطی نقل کا صاحب الیسی پر ہین! خلاہر ذموم کے سرزمین بجن ہی اور یہی کلام مولف کا اُس جگہ پہ موافق اصطلاح متاخرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتر کتب مناظرہ سی کر نقل کرچکی ہین کہ نقل پر چہار قسم بلکہ نقض و منع وارد کرنا بہی صحیح نہین آور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کرا وُنکی طرف نسبت کیا جاوی عجب جمیعی کلام ہی اسلئی کہ جنکو خود مولف سیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون سے ہونگے اب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلئی کہ بدعت لغۃ مین کہتی ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اُس عمل کو جو زمانہ وجود با جود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نہہا اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت اور اجماع امت اور قواعد دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہوا ور مخالف کتاب و سنت نہ ہووے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال فی الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا وجمع ابوبکر و عمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی البدعۃ کل شیء عمل من غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فے عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر کتاب القواعد البدعۃ اما واجبۃ کتعلم النحو المفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین اصول الفقہ والکلام فے الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجیۃ والمجسمۃ والرد علی ہولاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث الربط والمدارس وغیرہا مما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والکلام فی دقائق التصوف واما مکروہۃ کزخرفۃ المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیہ واما
مباحۃ کالمصافحۃ عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیہ واما عند الحنفیہ فمکروہۃ والتوسع فی لذیذ الماکل
والمشارب والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراہۃ بعض ذلک قال الشافعی رحمہ اللہ تعالے
ما احدث مما یخالف الکتاب والسنۃ والاثر والاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا
من ذلک فلیس بمذموم وقال عمر رضی اللہ تعالی عنہ فی قیام رمضان نعمت البدعۃ ہذہ ہذا آخر کلام الشیخ
النووی فی تہذیب الاسماء واللغات انتہی وقال العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم
یکن معروفا فی کتاب ولا سنۃ ولا اجماع الابتداع اذا کان من اللہ سبحانہ وحدہ فہو اخراج الشئ من
العدم الی الوجود وہو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی اللہ تعالے فاما الابتداع من المخلوقین فان کان
فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ وحض
علیہ او رسولہ فہو فی حیز المدح وان لم یکن مثالہ موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فہذا
فعل من الافعال المحمودۃ لم یکن الفاعل قد سبق الیہ ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع بہ
لان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قد جعل لہ فی ذلک ثوابا فقال من سن سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا
واجر من عمل بہا وقال فی ضدہ من سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا وذلک اذا کان
فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ فی صلوۃ التراویح
نعمت البدعۃ ہذہ لما کانت من افعال الخیر وداخلۃ فی حیز المدح سماہا بدعۃ ومدحہا وہی وان کان صلے
اللہ علیہ وسلم قد صلاہا الا انہ ترکہا ولم یحافظ علیہا ولا جمع الناس علیہا فمحافظۃ عمر علیہا وجمع الناس لہا
وندبہم الیہا بدعۃ لکنہا بدعۃ محمودۃ ممدوحۃ انتہی وقال الشیخ علے المتقی فی جوامع الکلم البدعۃ منقسمۃ الے
واجبۃ ومحرمۃ ومکروہۃ ومباحۃ والطریق فی ذلک ان تعرض البدعۃ علے
قواعد الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فہی واجبۃ او فی قواعد التحریم فمحرمۃ او فی
الندب فمندوبۃ او المباح فمباحۃ انتہی مختصرا وہکذا فی الطریقۃ المحمدیہ للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر
ومصباح الزجاجۃ شرح سنن ابن ماجۃ والطیبی شرح المشکوۃ واللمعات وغیرہا مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول
مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہین کی پس اول تو یہہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین
تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الی آخرہ سے ظاہر ہی بدعت کہنا

یا بدعت حسنہ دین مین ڈالنا ہی اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوئی تو تقلید کسکی کیجاویگی
اور اقتدا کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال انکی داخل سنت ہین اسی سبب سی بعض علماء محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہو اور موافق تعریف امام نووی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتی ہین لیکن بدعت حسنہ ہی نہ سیئہ اور موجب مدح و ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمانے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ خلاف
ہو حق متلقی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعة اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم لا بمعاندة بل بنوع شبہة انتہی قال العلامة الشامی عزاہ ا
التعریف فی ہامش الخزاین الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبة الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقده کمسح الشیعة علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہة او استحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب و سنة اور اجماع امت سی ہاتھہ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جو ایسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوی کیسکی تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین ہمعنا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھہ افعال صحابہ کرام اور ساتھہ تقریر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہلجائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سی اوپر بدعیت عبادات مرویہ امام کے برہان لایا ہے اور
اونسے اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اونکا یہہ ہی کہ جیسی حدیث احب الصلوة الی اللہ صلوة
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوة اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم وصلوة کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسیکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکھتے
اسواسطیکہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تھے اور حال یہہ ہی کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتی تھی اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکھتے تھے اور احادیث دال اسپر بہت
ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم یصوم حتے نقول لا یفطر و یفطر حتے نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قران شریف مین قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کہل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو نسبت اور ون کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کے لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات سے کسی
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہوا و بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسری انبیا اور امتیون کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ و عبد الرحمان رواہ مسلم دیکہو احب ہونے اسم عبد اللہ و
عبد الرحمان کسی نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہین اور سوا
ان نامون کے اور نام رکہنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور احمد
کیون تجویز فرماتا قال العلی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الخ قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا احب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے اور اسیطرح سے
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑون مین جسکو
پہنتے تہی چادر یمانی تہی اب اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند تہا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابو داؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تہا درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بہی بہت پسند تہی اور اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

ہتے باہمہ کہ بعض حیثیات سے جبرو پسند تھے اور بعض حیثیات سے تیس کا قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین حدیثان من ان احب الشباب عندہ ان کان العمیص یا با اشہر من آن المراد فی مثلہ انہ من
جملۃ الاحب کا ورد کونہ کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات وانا بان التفضیل راجع الی
الشیئیۃ وتعیین احب الانواع باعتبار التعبیر والجزو احب الانواع باعتبار الکون انتہی اور اسکو رسالت
تنشئین دلائل ایس مضمون پہ وارد ہین کہ ہمنی بحروف تفضیل ذکر اوسکا اور بھی بیان قاعدہ واستعمال افعل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سے ہے اور مفید تھا یہان پر ترک کیا اہرادیب اور منصف لبیب خود
سمجھ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطے کہ رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے ہمیشہ نوافل بجا لاتے دیکھین گے
تو بجاذبہ شوق اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین
فتور ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ
عن الوصال وقد ترک بعض النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تہا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اخرج فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلے اللہ علیہ وسلم
حتی تورمت قدماہ وفی اخری انہ صلے حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تہا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل
کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اور پر مضمون مذکور کے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ
کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ نے قسم کہائی تہی کہ مین تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکہونگا اور عورتون سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب
رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح

النار فسأل عن يمينه فنزل لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم انتهى اور تفسير نيشاپورى مين مذكور ہى كہ
عثمان ابن مظعون رضى الله تعالى عنہ نے بہت سى باتين رہبانيت كى جو خلاف سنت تہين اختيار كرنا
چاہى تہين كما قال عن عثمان بن مظعون انه اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال غلبنى حديث
نفسى عزمت على ان اختصى فقال مهلا يا عثمان فان خصاء امتى الصيام فقال ان نفسى تحدثنى
بالترهب قال ترهب امتى القعود فى المساجد لانتظار الصلوة فقال تحدثنى نفسى بالسياحة قال سياحة
امتى الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسى تحدثنى ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفى
نفسك وعيالك وان ترحم المسكين واليتيم وتعطيه ما فضل من ذلك فقال نفسى تحدثنى ان
اطلق خولة فقال الهجرة فى امتى هجرة ما حرم الله تعالى قال فان نفسى تحدثنى ان لا اغشاها قال ان
المسلم اذا غشى اهله وما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كانت له وصيفا فى الجنة
وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث
كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسى تحدثنى ان لا آكل اللحم قال مهلا يا
عثمان انى آكل اللحم اذا وجدته ولو سألت الله تعالى ان يطعمنى كل يوم
فعله قال فان نفسى تحدثنى ان لا امس الطيب قال مهلا فان جبرئيل
يأمرنى بالطيب قال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتى
انتہى مختصراً پس یہ خبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
سوا ترک سنت کے ان امور مین اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کے مضرت بھی ملاحظہ فرماکے
تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا لا ترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور
صیام ابد مین سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری
اس مضمون کو افادہ فرماتے ہین حق النفس الرفق بها وحق الاهل القيام بنفقتهم واصلاح حالهم
وما ليهم فلا تتعب نفسك بحيث تضعف عن القيام بما يجب عليك من ذلك انتهى الحاصل عبادات
نوافل اللہ تعالی کی اس طور پر کہ جسمین اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسی قیام شب اور
صیام منقول امام ابو حنیفہ رض سے جائز بلکہ بعض مستعدین شائقین کی نسبت اولے اور بعض پر بنظر
مصالح خارجیہ کے ضروری ہے اور نہی اوسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون مین وارد ہے

نہیں تھی باقی آور حدیث عبد اللہ ابن عمرو بن العاص بھی اس طرح بہ نسبت اعمال منقولہ امام پر
دلالت نہیں کرتی ہے اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبد اللہ ابن عمرو کو بسبب
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہی محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اخبر انک تصوم النہار وتقوم اللیل فقلت بلی یا رسول اللہ قال
فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدک علیک حقا وان لعینک علیک حقا وان
لزوجک علیک حقا وان لزورک علیک حقا وان بحسبک ان تصوم من کل شہر ثلثۃ ایام فان لک بکل
حسنۃ عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت فشدد علی قلت یا رسول اللہ انی اجد قوۃ
قال فصم صیام نبی اللہ داود ولا تزد علیہ قلت وما کان صیام نبی اللہ داود قال نصف الدہر فکان
عبد اللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی
وقال العلامۃ العینی نے باب صوم الدہر ای فی بیان صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم
فی الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلے اللہ
علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بسرد الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب
فی مطلق الصوم انتہی اور یہ بھی فرمایا اور یہ قول انک لا تستطیع ذلک الخ سے قد علم صلے اللہ علیہ وسلم
باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ
الراہنۃ لما علمہ صلے اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من
ذلک انتہی آور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع اہل العلم یقولون لا باس بصیام الدہر
اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامہا وہی ایام منی ویوم الفطر ویوم
الاضحے فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح موطا میں اس
قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلے اللہ علیہ
وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائے و
ابن خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا وعلے ہذا عن ابی ضیقت عنہ
قال الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

لانه يفوت حقوقا بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد فی روایة بکراهة صوم الدهر وقال ابن
العربی من المالکیة وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحدیث الصحیحین لا صام من صام
الابد دعا علیه لانه ان کان دعاء فیا ویح من اصابه دعاء المصطفی وان کان خبرا فیا ویح من اخبر
عنه انه لم یصم واجیب بانه محمول علی من تضرر به او فوت به حقا ویؤیده ان النهی کان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفی مسلم والبخاری عنه انه عجز فی آخر عمره وندم علی کونه لم یقبل رخصة
النبی صلی الله علیه وسلم فنهاه لعلمه بانه سیعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن کونه لم یجد من المشقة ما یجده غیره لانه اذا اعتاد ذلک لم یجد فی صومه مشقة
وتعقبه الطیبی بانه مخالف لسیاق الحدیث الا تری انه نهاه اولا عن صیام الدهر کله ثم حثه علی
صوم داود والاولی انه خبر عن انه لم یمتثل امر الشرع وبانه محمول علی حقیقته بان یصوم العیدین
وایام التشریق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلی الله علیه
وسلم قال لمن سال عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو یؤذن بان لا اجر ولا اثم ومن صام الایام
المحرمة لا یقال فیه ذلک لانه عند من اجازه الا ایام یکون قد فعل مستحبا وحراما وایضا فان الایام
المحرمة مستثناة شرعا غیر قابلة للصوم فهی بمنزلة اللیل وایام الحیض فلم تدخل فی السؤال عند من
علم تحریمها ولا یصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر لمن لم یعلم تحریمها قال النووی فی قوله صلی
الله علیه وسلم فی صوم یوم وفطر یوم لا افضل من ذلک قال المتولی وغیره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحدیث وفی کلام غیره اشارة الی تفضیل السرد وتخصیص هذا الحدیث بعبد الله بن
عمرو ومن فی معناه وتقدیره لا افضل من ذلک فی حقک ویؤید هذا انه صلی الله علیه وسلم لم ینه
حمزة بن عمرو عن السرد ویرشده الی یوم ویوم ولو کان افضل فی حق کل الناس لارشده الیه
وبینه له لان تاخیر البیان عن وقت الحاجة لا یجوز والله اعلم انتهی اور مصفی شرح موطا میں کہا
ہے کہ امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفه درین باب بانکه صوم دهر ممنوع است برای
کسی که خوف ضرر داشته باشد و فوت حقی گمان برد و مستحب است برای غیر آن و مذهب مختار
حنفیه موافق قول مالک است که چون ایام منهیه افطار کند در صوم دهر هیچ باکی نیست کذا فی العالمگیری
انتهی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبد اللہ بن عمرو بجالاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مضرت آئندہ کا تھا اسواسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھ رفق کے اور نرمی کے بھی فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا تھا امر صاف ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے مجاہدہ
ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر مداومت کرتے اور یالیتنی کنت قبلت رخصة النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور تائید اس مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ میں فرماتے
ہیں عن ابی قتادة ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم ای انت فغضب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبه قال رضینا بالله ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا رسولا فجعل عمر یردد هذا الکلام حتی سکن غضبه فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم
الدهر کله قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم ولم یفطر انتهی فی شرح السنة معناه الدعاء علیه زجرا له ویجوز
ان یکون اخبارا قال المظهر یعنی هذا الشخص لم یفطر لانه لم یاکل شیئا ولم یصم لانه لم یکن بامر الشارع
انتهی وهذا الخبر فی الصحیحین لا صام من صام الابد وقیل اخبار لانه اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضة و
لا کلفة فیتعلق بها مزید ثواب فکانه لم یصم وحیث لم ینل راحة المفطرین ولذتهم فکانه لم یفطر
قال الشافعی ومالک هذا فی حق من ادخل المنهی فی الصوم واما من لم یدخلها فلا باس علیه فی صوم
ما عداها لان ابا طلحة الانصاری وحمزة بن عمرو الاسلمی کانا یصومان الدهر سوی هذه الایام ولم
ینکر علیهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او علة النهی ان ذلک الصوم یجعله ضعیفا فیعجز عن الجهاد
وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیه قال ابن همام یکره صوم الدهر لانه یضعفه او یصیر طبعا له
ومبنی العبادة علی مخالفة العادة انتهی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جسپر رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مؤلف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور
تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ و تابعین میں کیسی لاتا ہے ایسی سنت مقررہ
مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم و قبول ایسی امور کی بھی پیشہ
جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہے اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کی احوال میں [illegible]

اَنَّكَ تَصُومُ الدَّهرَ وَتَقرَءُ القُرآنَ فِي كُلِّ لَيلَةٍ فَقُلتُ يَا نَبِيَّ اللّٰهِ وَ اِنِّي لَم اُرِد بِذٰلِكَ اِلَّا الخَيرَ اَو فِي
رِوَايَةٍ. قَالَ وَاقرَءِ القُرآنَ فِي كُلِّ شَهرٍ قَالَ قُلتُ يَا نَبِيَّ اللّٰهِ اَنَا اُطِيقُ اَفضَلَ مِن ذٰلِكَ قَالَ فَاقرَأْ فِي سَبعٍ لَا تَزِد
الحدیث اسکا حال یہہ ہی کہ جواب بدعت سمجھنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیکھ لے اب باقی
رہی تلاوت قرآن تو اسکا حال یہہ ہے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا ساتھہ روز مین عبد اللہ بن
عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت ادای حقوق کے تہا جیسا کہ صوم مین گذرا تو اسواسطی کہ تین روز سے کم
مین ختم کرنا مطلقا حرام و مکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب اَن لا
یقرء القراٰن فی اقل من ثلثۃ ایام قال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءۃ فکان بعضہم
یختم فی کل شہر وہو اقلہ واما اکثرہ فثمان ختمات فی یوم ولیلۃ علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی اللہ تعالی عنہ اکثر من ذلک انتہی قال الکرمانی فالقلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادۃ قلت لعل
ذلک بالنظر الی المخاطب خاصۃ لعجزہ وضعفہ او النہی لیس للتحریم انتہی وقال فی فتح الباری بالمختصر ان
النہی عن الزیادۃ لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال
التی ارشد الیہا السیاق وہو النظر الی عجزہ عن سوا ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاہریۃ
فقال یحرم ان یقرء القراٰن فی اقل من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انہ لا تقدیر فی ذلک وانما
ہو بحسب النشاط والقوۃ فعلی ہذا یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص فمن کان من اہل الفہم و
تدقیق الفکر استحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود من التدبر واستخراج المعانی
وکذا من کان شغل بالعلم او غیرہ من مہمات الدین ومصالح المسلمین العامۃ یستحب لہ ان یقتصر علی
القدر الذی لا یخل بما ہو فیہ ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنہ من غیر خروج الی الملل
ولا یقرء ہذرمۃ انتہی ملخصا وقال الامام النووی فی تہذیب الاسماء قال الجنید کان ابن الکاتب رحمہ اللہ
تعالی یختم فی کل یوم ختمۃ انتہی تو دیکھو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب و روز مین علی رضی
اللہ تعالی عنہ نے پڑھے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الخ
کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑھنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو
حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن رات مین مع مراعات حقوق تلاوت
اللہ حقوق ضروریہ عباد و عبادات کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑھ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہی

قولہ اخبرت انک تصوم الدہر وتقرء القراٰن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا الخیر او فیہ قال واقرء القراٰن فی کل شہر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من ذلک قال فاقرأ فی سبع لا تزد وعلی ذلک الحدیث رواہ

کما قالہ المحشی اور حدیث ابی داؤد جو مروی ہے عبد اللہ بن عمرو سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہے بن
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جسمین مؤلف سے اور کراہت ختم قرآن کے بیچ کمتر سے تین دن
سے ہے تو اول کراہت جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ بارۂ حدیث
ابی داؤد میں جو یہ واقع ہی لَا یَفقہ مَن قرء القرآنَ فے اقل مِن ثلاث کے کیا معنی ہیں تو سنو کہ معنی
اسکے یہ ہیں کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم میں ختم کرنیوالا نہیں کرسکتا اور یہ حکم
بحسب اشخاص کے مختلف ہی لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہیں
بغیر اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہی اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
سے اجمالاً ہو چکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ نہی بابت ختم قرآن کے کم میں تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہی نہ بنسبت کل کے اور معلل ہی ساتھ لحوق ملالت اور کثرت عجلت
کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے اسکو نہی
نہیں ہی قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمرو انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ
ای لم یفہم فہماً تاماً من قرء القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیالٍ وقال ابن حجر من الایام
لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہر
معانی القرآنِ واما فہم دقائقِ القرآنِ فلا یفیہ الاعمارُ والمرادُ من نفیِ الفہم نفے الثواب ثم یتفاوت
الفہم بحسبِ الاشخاصِ والافہامِ وقال ابن حجر اما الثوابُ علی قراءتہ فہو حاصلٌ لمن فہم ولمن لم یفہم
بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃٌ من السلفِ فکانوا یختمون القرآن فی ثلث
دائماً وکرہوا فی اقل من ثلاثٍ ولم یاخذ بہ آخرون نظراً الی انّ مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح
عند الاصولیین فختم جماعۃٌ فی یومٍ ولیلۃٍ مرۃً وآخرون مرتینِ وآخرون ثلاث مراتٍ وختم فی رکعۃ
من لا یحصون من کثرۃٍ وزاد آخرون علی الثلاثِ فختم جماعۃٌ مرۃً فی کلِ شہرین وآخرون فی کل شہر
وآخرون فے کل عشرٍ وآخرون فے کل سبعٍ وعلیہ اکثر الصحابۃِ وغیرہم وقال النوویؒ المختار انّ
ذلک یختلفُ باختلافِ الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیقِ الفکر اللطائفُ والمعارفُ فلیقتصر علی قدرٍ
یحصل لہ کمالُ فہم ما یقرؤہ ومن اشتغل بنشرِ العلم وفصلِ الحکوماتِ من معاملاتِ المسلمین فلیقتصر
علی قدرٍ لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروجٍ الی حدِّ الملالۃ

والتہذرمۃ وہی السرعۃ فی القراءۃ وقال النووی کان واحد من الصوفیۃ یختم فی اللیل اربعاً وبالنہار اربعاً وقد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انہ کان یختم فی اللیل والنہار سبعین الف ختمۃ انتہی مختصراً اور یہہ کہنا کہ شب و روز میں تین ختم پوری ہوتا نہیں ہو سکتا باطل ہوا اسلیئے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز میں کیا کرتے تھے اسیطرح اور اکثر صالحین تین ختم پوری کرتی تھی اسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھے اور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ہی ہمیشہ نہیں ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہیں اس امر مخالف عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح جدید ہی جانب مولف معیار سی چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما نقلہ من المرقاۃ والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیئ من الدعاوی فہذا الانسان اما ان یکون صالحاً مرضیاً عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثاً مذنباً والاول من القول بکرامات الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجۃ وہکذا فی عامۃ کتب العقائد اور یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقۃ لم یامر بہا الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات میں جو شرع میں ماموریہ نہیں ہی بلکہ منہا عنہا ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سی ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہہ بھی کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم مہتمم پر دال ہے فاذا صار ہذا المتعمق او المتشدد معلم قوم اور تیسیم ظنوا ان ہذا امر الشرع فرضاہ وہذا داء رہبان الیہود والنصاری لیکن مولف نے اسکو واسطی غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کردیا ہو غرضیکہ نہیں پونہچتا اسلیئے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونوں صحابیوں کو واسطی احتمال وقوع تحریف کی تہی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو نہی تھی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ ایام میں ان امر دو سے کوئی بھی موجود نہیں پس ابطال اسکے اس قول سی

کیونکر قابل ہو تو اوسے بدعت قرار دیجاوین و قد مر تفصیلہ فتذکر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور
سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ
اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرماتی ہین الرابع
فیہ بیان شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورأفتہ بأمتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام
علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ انشط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق
علیہ فانہ معرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمہلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملال اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ رہبانیۃ ابتدعوہا
الآیۃ الا تری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لما
ضعف ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا بأس بہ وقال السودی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ
أسوۃ حسنۃ ثم قال لا بأس بہ ما لم یضر ذلک بصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہ ہو کہ تجویز
کرنا امام مالک اور بعض سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہے
تو جواب اسکا یہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب امزجہ اور ازمنہ اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی
ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت
جائز ہی اور بہ نسبت اوسکی یہہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے
پڑے اور جس کسیکو امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت
بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین
اسمضمون پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعامل لکم معاملۃ الملول ای تعبدوہ
علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا
الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ واعتقاد ان الاخذ بالارفق الموافق اولی من الشاق
المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات یہ عزیمت امور مذکورہ
اس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت کے ہو

مسلمان کو تجاوز نچاہیئی اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری سے کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس یہہ جتنے قصے واہی مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہنچی اور نیز مخالف سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار اور حکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطی تسلسل اور اتصال شرط کرنا بسا عجب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکہو جو حدیث واسطی عمل کرنیکے تلاش کیجای تو پونہچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اسکا واسطی عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح مَن اَرادَ العملَ بحدیثٍ من کتابٍ فطریقُہٗ اَن یاخُذَہٗ من نسخۃٍ معتمدۃٍ قابَلَہا ہوا وثِقۃٌ باُصولٍ صحیحۃٍ فاِن قابَلَہا باصلٍ معتمدٍ محققٍ اَجزاہٗ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول کرنیکو یہہ امر کافی و وافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات ونستعین بجنابہ فی کفایۃ المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرمایا ہی اللہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ فکالہ اصل غرض لف کی الخ **اقول وبعونہ احول** آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ نازل ہوئی تھی بیچ جواب شبہ مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رتبہ اللہ تعالی کا برتر ہی اس بات سی کہ رسول اسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاونین اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مرد کے نہین بہیجا اور اسیطرح پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

تھا کیا قول ہے تفسیر کبیر و النیشاپوری میں الشبہۃ الخامسۃ ان قریشا کانوا یقولون ان اللہ اجل من ان یکون
رسولہ بشرا فاجیب بقولہ تعالی وَمَآ اَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا المراد ان عادۃ اللہ مستمرۃ من اول
الخلق والتکلیف ثم انہم کانوا یعتقدون ان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ
بان یرجعوا فی ہذہ المسئلۃ الیہم لیبینوا لہم ضعف ہذہ الشبہۃ وسقوطہا وذلک قولہ فاسئلوا
اہل الذکر انتہی مختصرا وقال البیضاوی فَاسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّكْرِ اہل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم انتہی
وہکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اسجگہ معنی والیوں اور صاحبوں کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاتہ انتہی پس مراد اہل ذکر سے متولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا اخبار
انبیاء کے ہیں اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اُس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ اونکی
یہ ہے کہ جس وقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اُس امر کیطرف
رجوع کرے اور سیکہنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا تقلید مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے کے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہین ہے قال العلامۃ السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول
القول بان یتبعہ من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا المجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی
معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء
الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفۃ غیرہ فی
الادلۃ الظنیۃ انتہی پس البتہ یہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السید السمہودی فی العقد الفرید ودلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدا قولہ تعالی فَاسْئَلُوْٓا اَھْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ انتہی وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن لہ
قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ولقولہ عز وجل فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وہی الاصل فے اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہے
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہوا اوپر مجموع مسمیات غیر محصورہ کے علے سبیل الاستغراق قال فے مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ انتہے وقال فے التوضیح فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی
پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جای اور مراد لیجای اس سے جمیع اہل الذکر علے سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکہا جاوے تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے ہرگز حاصل نہوگا اسواسطے کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئے کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھہ باوجود بعد ازمنہ وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف ساتھہ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور نیز بہی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے بر تقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پر عمل نکرسکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لامحالہ واسطے دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوے کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو سے زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور امتثال محال نہوگا تو ہم کہین گے اولاً تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بنا کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیاً یہہ کہ جب مسماۃ غیر محصور عام مین معتبر ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کردینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

اور اگر تخصیص نکیجائیگی تو افراد غیر مقصود جو مدلول عام کے ہوتے مسئول عنہ ٹہرینگے اور بجہت غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور شاید کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل الذکر صادق
آتا ہے تم نے مسئول عنہ ہونے سی نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق
اپنے کو تم نے بعض مصادیق کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہی تقلیل شرکا سی متحقق ہوگئی خواہ لفظ
اہل الذکر موافق اصطلاح بعض کے عام نہو یا ہو اور اگر نہ نکالا تو استمرار محال ہوا اور سب شناسین
لازم ہوتین اور یہہ اقتضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون کسی ضروری ہوگا اور یہہ امر ہی تخالف
سے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطی کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
یہہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان کسی پوچھا اور اوسنی بحسب اخبار واقع کے بتادیا کہ سب انبیاء رفتین رجال ہی ہوئی ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور استمرار ہوگیا اب دو فردون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ ماموربہ اسیطرح اگر عامی ناواقف نے کسی مجتہد اہل حق سی مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اوسکی تقلید کرلی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچھہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام برتقدیر عموم اوسکی کی تھا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلیئی کہ مطلق اہل بمعنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور تخصیص عام
کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہے جیسی استثنا وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ نے التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء فیعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس بابت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ دانسیہ سے برتقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال لغو اسے آیہ شریفہ کا بیکلف

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین توبضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانین گے اور عقلاء منصفین

اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور بے اصل ہے اسلئے کہ

لفظ اھل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ توکتاب للہ اور نہ

حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہی ساقط از اعتبار

جانین گے اسواسطے کہ امتناع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور مخصص یہانپر عقل

اور نص قطعی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوی

تو امان لغت اور شرع سے اٹھہ جاوی لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قرآن

اور عقل کامل اہل ایمان قرینۂ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علماء فحول حنفیہ اور شافعیہ

وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اوسمین امتناع لازم آوی تو وہ عام بقرینہ

عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلم الثبوت

التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقتضی العقل بخروجہ خارج انما ہو فی

ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم لغۃ

والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ

للہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہی وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین بحر العلوم

اب دیکھو کہ ایراد قصۂ امرأۃ مخزومیۃ کا یہانپر بیچ بطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی اسواسطے

کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فی

مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتھہ ترک اقامت حد

کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ مانحن فیہ مین تخصیص بلا

مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد

نے بھی یہہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم

کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع سبکے خارج ہوتی

ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو

یہہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

عقلا بہت ظاہر ہوتی ہے بات کہ کوئی شخص اہل فضل میں سے کسی امر میں اہل الذکر کو عام ہے جو بہت سے شرکا
او کے شمول اس میں بیہ معنی میں لیکن مساک مولف معیار کا بہ خیال ہی آور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ
فسئلوا اہل الذکر کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ میں پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ
سے واقف ہیں اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا ضروری ہے اور یہ واقعہ اسواسطی کہ مشرکین
عرب جو منکر تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار ازمان ماضیہ واقعیہ سے تحقیق
لو کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرہم ان
یستعلموا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یعلموہم ان رسل اللہ الموحی الیہم کانوا بشرا ولم یکونوا ملائکۃ کما
اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواب لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرہم ان یسئلوا اہل الکتاب عن حال
الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبہۃ انتہی اور یہہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب
مطابق ایک دوسری کے نہتے اور اس آیہ کو جو علمانے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے باین طور
گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہہ بات بھی نکل
آتی کہ جس مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قران شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ہے معلوم
ہون تو ان مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کرلے اور بعض مسائل غیر معلومہ ایسے بھی
ہونگے کہ اوسمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر
سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب
و سنت اور مستنبطین احکام ملت ہیں خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد
ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قران شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
سے ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت نددینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والون کو لیتا ہے اور غیر ونکو بطور قصر و تخصیص نکالتا ہے نہ یہہ کہ اور فرقون کو مصداق اہل ذکر
کا کہ مراد اوس سے قران شریف اور احادیث ہی نہیں جانتا اور قصر و تخصیص یا منظور کرتا ہی کہ اللہ تعالے
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ میں نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اس سی بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسی ہو سکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت کو جاننے
والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجاننے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تعیین
معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف
ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین بنسبت دوسری کے کیون بعید ہے اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فاسئلوا اہل الذکر
سے مطلقا مفہوم تھا ساتھہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھہ اہل ذکر متبعین حق
کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم
نہین کہان سی کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تقسیم
اسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئی کہ قرآن شریف اور احادیث
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اُس سے مشوب ساتھہ اسکی ہو سکتی
ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صائبہ علما ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول آیہ کریمہ کوروکے
ملل مختلفہ موجود تہی کہ لفظ ذکر اُنکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی جاتین تلاو دیکھہ ہے کہ بر تقدیر
تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئی کہ ہمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تھا جمیع
اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے
فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کرلیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے
فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تہا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوائی نفسانی
کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھہ قید حق کے اور باعث اس تقیید پر آیات قرانی اور احادیث صحیحہ ہین
انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہہ ہی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ و قد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی
بعض مسماہ فیتناول لبعض تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم پان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا
پہر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوا نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

منشا اصولیین کے تخصیص کہہ سکیں گے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہی قصر عام سے اور بعض
مسمیات اوسکی ہے کما مر من مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہاں ہی کہ قصر اسکا بعض مسمیات
پر کیا جاوے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق
ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہیں اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمیں افراد غیر محصور لئے جائیں تو
وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہوں تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے
اور اسکا شمول نہو معانی متعدد کو تو ان دونوں کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ معنی واحد ہوں باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا
متعددا فمشترک او وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فجمع منکر ونحوه
وان کان الکثیر محصورا کالعدد والتثنیة او وضع للواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص
کزید او باعتبار النوع کرجل وفرس او باعتبار الجنس کالانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام
اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہیں ہوتا اور جب تمنے لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر
اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی نہیں ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب
بہوائے نفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر ہو سکینگے تو لا محالہ بر تقدیر شمول اسکی کے واسطے افراد کے
اسکو عام مانوگے اور تخصیص اوسمیں جاری کروگے اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہہ فرق ہی کہ ہمنے
لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنے باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور دوسرے جو
مؤلف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے مانکر پھر اوسمیں تقیید ساتھ آیات مذکورہ
کے جاری کی ہی دال اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت
لاعلمی کے اور ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل سے کہ وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار
عموم لفظ اس سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل علمیہ
کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ ذکر کو مان لیں تو معنی آیہ کریمہ
کے یہہ ہونگی کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سے خواہ وہ اہل ذکر حق ہوں یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کر لو
پس تخصیص اس عموم کی بایں طور ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے
مطلق اہل ذکر سے وارد ہو جسسے مفہوم اوسکا یہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلا اہل ذکر باطل مشوب بہوائے نفسانی

سی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہوسکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ و نحوہ اور آیہ کریمہ ذٰلِكَ
بِأَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ
مین سے آیات کو چھپایا یا تحریف کی اس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتھہ حق کے نازل کیا
ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذلک
العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال
کے نہین ہوسکتی اسلئے کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھہ حق کے منافات ساتھہ حکم مذکور کے اور
مدافعت عموم مستفاد سے کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص ٹہری اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا
الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ الخ مین خطاب ہی واسطے اہل کتاب کی جو اپنی طرف سے آیات بناکر کتب سماویہ مین ملادیتے
تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی فالمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل
الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی
خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو
بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی
ہے اختلاط مذکور سے تو ایسی ہی کو تخصیص عموم مذکور سے کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیے باقی آیات
مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بھی تخصیص مذکور
پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیاء
منصفین بخوف املال تطویل موقوف رکھی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر
سے ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموماً خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لا علمی
کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ ہمارا الخ کلام سے حاصل ہے اسلئے کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطے افراد
کثیرہ کی ماننا اور پہر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوای ذکر حق کے نکالنا واسطے مراد ہونے ذکر حق
کے ذکر مذکور سے کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہی تا
جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح ومسلم عند الخصم وسیجی مفصلا پس مراد اس سے کتب سماویہ اور
اخبار ماضیہ واقعیہ ہین تو ابتداءً بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سے ذکر حق مراد ہوا اور زعم مؤلف باطل رہا اور
ثانیا ہمنے مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سے بطور عموم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسؤل منہ

کا واجب ہو جانا ہی کہ سوال مذکور وارد ہو نیز استشہاد کی ہو کہ ہم نے التفاسیر سے اسکی تحصیل علوم غیریہ
کے تابع کیا مگر اُن مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری ہوتی جیسی مسائل عقائد یا ضروریات دین
اور ثانیاً یہہ ہی تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ
جماعت اُنہی سی ہی جنکا ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہین آور البتہ یہہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم
رکھا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننی والیکا فرقہ اہل سنت مین سی واجب ہوا تو جاننی
والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سی منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر
مولف سیاہ کے نہ جاننی والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور
لزوم اتباع کے یہہ ہر امر غیر معلوم کے غیر امکان سی باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم
ترجیح بلا مرجح کے ترک واجب کرو وہ اتباع ہر جاننی والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مؤلف کے
لازم آئیگا وہو ممالا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو جیسی
کہ نقلنا من التفاسیر پس بتقدیر مؤلف ہر لاعلمون کو اتباع واقفین ان کتب کا ہی موافق حکم اس آیہ
کے واجب ہوگا وہو الذی لا یمیل الیہ عاقل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قید حق کی منضم کرکے اوسکو اپنی مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اُس ذکر کا ٹھہراتا
ہے باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہے انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کرچکے کہ اس آیہ شریفہ
مین ذکر سی مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نی قرآن شریف اور
احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ اسکی اجابت کی بلکہ اہل کتابیہ جنہون کو کتب سماویہ آیہ
کا علم ہی سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھہ اپنی خیال باطل ہی وقدم
تفسیر لتذکرہ **قال صاحب التنویر** بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب الخ **قال علیہ مؤلف**
المعیار اسمین دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہئیے پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سی تقلید کریگا اسواسطیکہ جس مسئلہ قابل
تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش
کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ مین ہیچ حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سی واسطی تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایکوقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلاً اور دوسری وقت مین مذہب امام شافعی پر مثلاً کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلیئے کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو جب عامل نے مثلاً مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اسصورتمین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سے زیادہ کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورتمین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہرتقدیر تقلید ایک کی لازم ہی تو برتقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا ایسا ہوا جیساکہ چار کے جفت ہونیکو انقسام بمتساوین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کاکہ فرض کیاکہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سی یہہ کہان لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہوجاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیساکہ چار جفت ہونی سی ایک کی جفت ہونیکا دعوے کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید زعم مولف معیار مین معنے اس کلام صاحب تنویر کے یہہ ہین دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سی واجب و لازم ہی انتہی یہہ قرار پائی کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہرحال کے بضرورت یا بلاضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ اربعہ مین سی واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سی مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت کیجائیگی اور تفصیل اوسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اوسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** ورد دعوی اول اس سے زیادہ تر باطل ہی اسلیئے کہ آجتک یہہ بھی کسی نے نہین کہاکہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پہر اجماع کا کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا سابقاً عن کلام السید السمہودی و المحقق ابن الہمام و قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید و قیل ان تبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ و الا لم یجز و الجبائی ما لم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی و قال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق و لو عالماً یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التحری و مطلقاً علی نفیہ و قیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وفیہم کانوا المقبولون من غیر ابداء المستند ویتبعون من غیر نکیر وشاع وذاع واستدل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی قسم فی من لم یعلم وفیما یعلم لان الامر المعلق بسبب یتکرر بتکررہ انتہی
اور جس وقت یہ ثابت ہوا وجوب تقلید آیہ مذکورہ سے تو ہر زمانہ میں بحکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر منقولہ میں طرف مجتہدین اس زمانہ کے رجوع کرنا اور ان سے معلوم کر کے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب اجماع ہو گیا علماء محققین کا اس بات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کریں ان مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کر کے تدوین ابواب فصول اور ترتیب فروع و اصول کی ہے اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اس بات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اوروں کی تقلید جائز نہیں اس لئے کہ ضبط مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہیں اور مجتہدین کی یہاں پایا نہیں جاتا تو اس وقت میں باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقق اہل الذکر کے ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہیں امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام ان کا یہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل من بعدہم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہی وقال مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان تاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والتجارۃ والصیاغۃ لم تتیسر لاحد الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مجددونہ بتبیین الراجح من المرجوح من محتملاتہا وتخصیص عمومہا فی بعض المواضع وتجمع المختلف منہا
وتبیین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ
الا ہذہ المذاہب الاربعۃ انتہی بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے
اور عدم جواز رجوع کے طرف غیر مذاہب اربعہ کے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کی کہ مراد اہل الذکر سی
اب آئمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف
صالحین کے چاہیئے اجماع ہی اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات
اجماع مذکور سی اور مورد وتحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی رہی روایات
معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو اب وہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ
مین کہ وہ رجوع ہی تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سی لائق اتباع وتقلید سوا انکے
دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہی اوپر اسبات کی کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسئلوا
اہل الذکر مین ائمہ اربعہ ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب
تقلید مین آیہ مذکورہ سی بیان جزئیات اہل الذکر کا کردیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی
التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ
اربعہ مراد نہین ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنے کا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین
کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر اونکے لیکن جب باجماع علمانہ باقی رہی مجتہدین لائق
اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے یہی ہونگے
مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیہ ثابت ہے
اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سی اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوی
کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کی یا اہل رامپور یا دہلی کی یا زمانہ مخصوص کی باجماع ثابت ہین
تو یہ امر بلا تامل صحیح ہے اسواسطی کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماعیہ مذکورہ کے
اور داخل ہین بیچ اوسکی پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے
کمال بے انصافی ہے اور موجب ہی مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃً ثابت
ہین اور جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہی پس اگر جزئیات کو ان مین

سی ثابت کیا جاتی تو ثبوت حکم تو ہی مگر جزئی کے لیکن اسی حجت اور سیطرح اس کا منقول حجت ہے
سے قال بعض المفسرین فتمسکوا بما شرح بہ اتباع الفرقة الناجیة المسماة باہل السنة والجماعة فان
نصرة اللہ تعالی وتوفیقه فی مرافقتہم وخذلانه وسخطه ومقته فی مخالفتہم وہذه الطائفة الناجیة قد اجتمعت
الیوم فی المذاہب الاربعة ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذه
الاربعة فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہی یہی عبارت اور اس امر کے کہ مرجب ہوئے اتباع و تقلید
کے ائمہ اربعہ میں منحصر ہے تصریح ہے کہ بسبب نقصان ہمت مسلم ہونی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع ہو گیا ہے
بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سی خارج ہو وہ اہل بدعت اور ناری ہی تو سب غیر فرقہ
ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا مخصر ہے اب اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے
اور غیر مجتہدین سب اوسمیں داخل ہیں اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف رجوع ہونا اتباع ہے
طریق غیر فرقہ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیۂ کریمہ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الہدی
ویتبع غیر سبیل المؤمنین الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہی مجتہدین
کا اور مجتہدین میں قید مستنبطین کے نہیں ہی کسی طبقہ کے مجتہدین ہوں اونکی اتفاق سی اجماع ثابت
ہو جائیگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین من ہذه الامة فی
عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سی دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا بناء علی
انہ الفرد الکامل پس واسطی دفع اس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل و عقد کا
اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی انکار و صلاح سی انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہی خواہ وہ مجتہد مطلق
ہوں یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی اللہ علیه وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر
انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایة الوصول سی واضح ہو گیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہیں
جیسے فعل اور سکوت اور تقریر سی بھی اجماع ہو جاتا ہی و قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل لا قول
فالمختار انه کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعہم کشبوتہا له انتہی و قال فی المنار و شرحه الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی اللہ علیه وسلم فی عصر
واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی ہذا لکان ذلک الشئی من باب القول او شرع بعضہم
فی الفعل لکان من بابہ ای کان الشئی من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعا فی المضاربۃ
او المزارعۃ او الشرکۃ کان ذلک اجماعا منہم علی شرعیتہا انتہی پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا
واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہین کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر
لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سی ساتھہ اس کلام کے
بجہت ہونی اجماع کے باب افعال سی ملحوظ کی ہی یہہ نہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور
غرض مولف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے بر آتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور اجمعت
سی بحث نہین واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکے دن
اہل سنت مذاہب اربعہ مین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی الخ **اقول**
یہہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی فی شرح
مین اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اوس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی
امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہین ہین کہ انکی مخالفت سی
ایکدوسری کی تکفیر یا تفسیق کرسے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اب اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ
بھی اشاعرہ مین داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین
الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما
توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو
مولف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی واکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ
اس سی خارج ہوجائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعای محض کیا ہی مگر یہہ ہی اسبات کا
کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم
کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعای محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ
الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون
بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون
فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم

والتقيد به شذوذ من ظاهر الآيات الفرد وتردد التسترسيلون مع غيرهم والمعتزلة من يجد وحده وبعد

انتهى المنقول عن غير هم كالشيعة المتشيعين لاتردد في عن انهم لاعتقادهم العصمة فيهم انتهى اس كلام

سے بھی ظاہر ہی تائید توجیہ سابق کی اسلیئے کہ اشاعرہ کو متبع موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین

نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکی ہی قرار دیا اور اسی طرح حنفی ہین ماتریدیہ اور اشاعرہ

دونو شافعیہ ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ

حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یا حقیقی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہ

من المومنین المنصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی

فرقہ شمار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی ناقلا عن الامام فخر الدین الرازی

ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیساکہ مؤلف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطیکہ

اکثریت کا مفہوم تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف

پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین جسپہ اگر معنی حصر عادی کے

یہہ کئی جاوین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو

سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تہی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ

چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کے نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی

کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخمین صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نی اجماع

فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین موجود

ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اُس زمانہ سی اور قول اہل اُس زمانہ کا بغیر

نقل کے ارباب اسوقت کی سی کیونکر پایا جائی اب جتنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ

اور مذاہب کی نہین ملتی تھی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوجود

ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیساکہ ابن صلاح

نے مصرح کیا وسیجئی عنقریب علاوہ یہہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کیونکر اطلاع ہوئی

کہ انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور یہی یہہ سبب ترک کا اونکی واسطی بن سکتا

ہے کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ انکی کو

پایا ہو اور جنہوں نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور پایا انہیں ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھے جنکو روایات
صحیحہ اون مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اونکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا نہین تقول
اور تمحل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین فـ
من ادعی الفقدان وانحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان اور یہہ قول بحر العلوم
کا نقلا عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول انہین
کا نقلا عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہوں نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ ہی کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطی منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اون سے کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوای ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتہے مافی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلیئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور نرے اوبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلیئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین [illegible] فتوی دیا ہے
ساتھ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلی کے
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ
عمل ترک کردیا اور تمام امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہوگئی یہہ مذاہب ا
یہہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی ولا
کے نہین رکھتا اسلیئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا کیا اس بات سے یہہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کے مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانی روایات
صحیحہ کے ہی اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز
تھی بالذات لیکن واجب تو نتھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اورون کی ترک کردی تو اس سے جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا رہا اور یہہ ترک کرنا مخالف حسب غرض
بحر العلوم کے تھوا پہر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یہہ بیان اسباب کا ہی کرعلے
تقدیر تسلیم الصحۃ کلام بحر العلوم کا مثبت بغرض مولف کا نہین آب ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور
کرکے یہہ امر مسلم ہی کہ سب علماء مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید
کیجاوے پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یہہ امر کیونکر ثابت
ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا
جاوے اور حال یہہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت
اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع الذین سبروا و بوبوا و نقحوا و جمعوا
و فرقوا و عللوا و فصلوا و علیہ ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدرک
غیرہم و فیہ ما فیہ انتہی و قال فی الحاشیۃ و فیہ ما فیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقد الاجماع علی
ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجر و اجمع الصحابۃ ان من استفتی ابا بکر و عمر و قلدہما
فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ و معاذ بن جبل و غیرہما و یعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین
فعلیہ الدلیل انتہے پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسباب کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لائق تقلید نہ سمجہا
اورا ونپر ظن سوء کیا یہہ تو جب ہوتا کہ بہنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے
کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات مین حیث
الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لائق تقلید ہین تو اسصورت مین ظن سوء اور سوء ادبی شان مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہی اوپر فقدان زوایات صحیحہ کے اور اسی نے اوپر ساتھہ مجتہدین کے تخمین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے نہ اوپر نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علمانے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کر کے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورۂ فقہ حنفی کے کما سیجئی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتی ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلے کی پڑی ہے ثالثاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتہہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے انحصار اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی النسی پہر احتمال اول کو مسلم کر کے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اُن مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اُٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکہو کہ حصر کرنا مؤلف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بہی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع بہی جانا لیکن بسبب قوۃ ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نہتی چنانچہ کلام امام رازی

پر تحقیق ہوا مستغنی الثبوت ہی اور تقریر ابن صلاح کی اسپر دال ہی پس ابطال احتمالات مذکورہ سی بطلان مدعا نہوگا دوسری یہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کریں جب بھی مدعا مؤلف پر نہین آتا اسلئی کہ بالفرض اجماع اہل سنت ہیچ مذاہب اربعہ کی اسی جہت سی ہوا کہ روایات صحیحہ اور مذاہب کے موجود نہین لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس بحث سے علیحدہ ہے اور کلام بحر العلوم سی یہہ بات ظاہر ہی کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان روایات صحیحہ کے اوسکو اجماع مذکورہ سی علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل ہوا اور یہی اس سی لازم نہیں آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز تقلید جو بزعم بحر العلوم کے مبنی ہی اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نہین اور یہہ جو مؤلف نے احتمال ثانی کو یعنی احتمال لیسند کیا ہی اور کہا ہی کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سی مجتہد بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین تو جواب یہہ ہی کہ ہمنی مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا ہیچ مذاہب اربعہ کے تینون احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہمارے نزدیک احتمالات ثلاثہ مین سی کوئی نہین پس اگر یہہ تینون احتمال مردود ہوجائین تو ہمکو کچھہ مضر نہین لیکن چونکہ مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہی لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہہ جو بعض فقہا سی منقول ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مستقل لائق اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور یہہ بات ساتھہ تتبع اور استقرا کے معلوم کی ہی اور یہہ مقصود نہین ہی کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل کا نہوگا پس یہہ کہنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا کہ یہہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت الہی کے ساقط ہوا اسلئی کہ جب تتبع کرکے یہہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے لائق تقلید نہین ہی تو حکم اوپر غیب کی کب ہی اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے اس کہنی سی انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک ناقدین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے یہہ قول مقبول نہین اور جسکو دعوی صحت ہی وہ برہان قائم کرے علاوہ یہہ کہ وہ مجتہدین جو مؤلف معیار نے بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئی ہین اونمین کوئی بھی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہی تفصیل اسکی یہہ ہی کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ مین اور وفات انکی دو سو اکتالیس مین ہی اور

وفات امام ابی ثور کی دوسو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سی اور وفات
داود ظاہری کی دوسو ستر مین ہی یعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سی اور وفات امام محمد اسمعیل
بخاری کی سن دوسو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سی اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین
انہتر برس بعد وفات امام احمد سی اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین یعنی سترہ برس پہلی وفات
امام احمد سی ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکے
قرن مین سی ہوئی پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوی تو اُن قائلین پر جو یہہ کہتی ہین کہ بعد قرن ائمہ
اربعہ کے کہ اخیر انمین سی امام احمد ہین کچھہ قدح نہین اسلئی کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین
داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سی ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین
بسط بلا طائل کیا ہی بحث سی خارج ہی ہماری مدعا کے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی
تفصیل کرنا صرف اوقات ہی بیچ امور لایعنی کے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے
معلوم ہوتا ہے اسلئے ان امثال کمالات مخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف
تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہی باجماع اہل سنت
والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سی اشتباہات تھی بخوبی واضح ہوچکا اور
انشاء اللہ تعالی چشم انصاف مین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھگئی
اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہی انکو
مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سی نقل کیا ہے اور وہ یہہ ہی انعقد
الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز
عمل کے اُن مذہبونپر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور
انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیئے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سی اجماع بسیط ہی اور یہہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہی کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری
ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دونو امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد
اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطی ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ مین تو معاملہ امر ثانی کے یعنی اتفاق زمان ثانی کا نہین کرسکتی کیونکہ ائمہ اربعہ کا ایک زمانہ

نہین اور اگر مقصود یہ ہین کہ ائمہ اربعہ کی اتباع کبہی تو تہی لیکن اب لایق مجتہد ہوے اوس اجماع کے

نسبت کی جسکی ہیہ منشور ہی نہین کہ اور مجتہد ہین نے سواے ائمہ اربعہ کے بطلان پر اوس قول کے جو

مخالف ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ اِس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کو لازم آتا ہی مختصراً

ساقط ہی اسلئی کہ جنے شق ثالث جسکی غیر منصور ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی اور کہتی ہین کہ وہ مجتہد

جنہون نے اجماع کیا اوپر اِس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل بجا نہین اونکے

اقوال کا مخالف ہونا واسطی ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ

کے ہوے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق

امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسری یہہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ بعض

اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر تہا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے

باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اِس اجماع سے

بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اِس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے

درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے

اور عدم جواز عمل کا اِس سبب سے نہین ہی کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلاً اِس جہت

سی ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات

اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہہ امور ضروریات تقلید سی ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائی نہین

گئی وقد مر الاشارة الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم

تجویز عمل اور مذاہب پر جو بجہت کسی مصلحت کی سوا البطلان کے ہے موجب بطلان اُن مذاہب کا کیونکر

ہوگا مثلاً امام شافعی سی منقول ہی کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کی نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس

ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سی کیا سنیت اوسکی جو مذہب

امام شافعی مین ثابت ہی باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب

امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک و شافعی پہ فتوی دیا اور یہہ بات

موافق تسلیم اور نقل مولف معیار کی ہی کیا سمجہی اِس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہو سکی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کری اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہین اسلئی کہ یہہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین مین پس ہمنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسرے کی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر نہ تجویز کری پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کری اور یہی شریک اجماع ہو اور پر اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور بھی یہہ امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی حرام ہی کہ اس مسئلہ مین اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامة غیاث الدین العاقولی فی کتاب فوائد الفوائد فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف
العلماء فی جواز تقلید المجتهد المجتهد فاجازه بعضهم لان الظاهر من المجتهدین انهم اصابوا الحق فلا فرق بین
مجتهد ومجتهد فاذا جاز للمجتهد اعتماد ما ظنه من الادلة جاز له اعتماد ما ظنه مجتهد آخر ومنعه الشافعی
رضی الله عنه وغیره انتهی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انہین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پھر ہم یہہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کرکے جواب دیتی ہین اور کہتی ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائی ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتهدین اذ لا عبرة باتفاق العوام انتهی وقال الآمدی وهو ای الاجماع
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلی الله علیه وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق
التوافق والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون فی الاحکام الشرعیة الموجودون فی عصر واحد انتهی
وقال العلامة ابن الساعاتی فی نهایة الوصول فالحق اتفاق جمیع اهل الحل والعقد من امة محمد صلی
الله علیه وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی

بخریج اتفاق بینہم وانت فی العامۃ انتہی ایضا فی فاتحہ کشف الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین جنکا اتفاق وہ ہستی تحقق اجماع اصطلاحی کے دکار ہی وہ ہین جو تمامی صرف نحو لغت کرسنے
مرتبہ اجتہاد کو دین مین رکھتی ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اب
اجماع ہو چکا کہ نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
صحیح ہی کلام صاحب اشباہ والنظائر کے مَن خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہی بہی خوب
واضح ہو گئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ
او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوی ہذہ والمذاہب الاربعۃ فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی
علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہو گئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تھی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کر دیا اور روایات انکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اسوا سطی کہ اب تمام امۃ محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لا یجتمع امتی علی الضلالۃ سی معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سی مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سی مخالف ہو گی اور قائل اسکا بفحوای آیہ کریمہ
ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہو گا
اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر نے الجملہ پہلے ہو چکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمای
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکہی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہہ اختیار کرنا جمیع علماء امۃ کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسع

ثالث عند الجمهور وخصصہ لبعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق انتہی وسیاتی لہ زیادۃ تفصیل و
تحقیق فی ضمن رد اقوال المعترض اس سے ظاہر ہو گیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب تام ہے
اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع
اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہی ان مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ
ائمہ اربعہ کے تہے اور اجتہاد انکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور
اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نتہے اسصورت مین اختلاف ان مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے
اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع
مرکب کے جو ابہی منقول ہوئی ہی مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدین نے
تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائے
پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول
مخالف کے نہین کما زعمہ المعترض اسلئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ
کے بھی موجود تہے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف
ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکھو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے
اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علمای امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اجماع اونکا مثل
فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہی قال فے مسلم الثبوت لو اتفقوا علے فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل
الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کما سیتہا لہ انتہی اور یہی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے
ان چارون عبارتون کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف
ہو ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہو چکا کہ یہہ
معنی ادعای مؤلف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات
کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہو چکی کہ اب
سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ
بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علمای
مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکھین پس مصداق اہل الذکر کے ابہ سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

مفہوم و مقصود ہیں نہ ہو تو یہہ صحت تسلیم کر کے جیسا مولف کا زعم ہے دو معنی کا باطل ہونا لازم نہ آتا

پس دونون عبارتون میں معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب منعقد ہو چکا ہی اور بطلان اُس قول کے جو مخالف ہو

ان سب کے قولون سے نہ ان عبارتون سے محض مقصود ہونا ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر جیسا کہ اوپر مذکور کے

اجماع ہو چکا ہی اور یہہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ ثالث عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم کی ہی جو معنی ہیں

لیکن ہیئت ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری میں تصریح بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع

معنی پیچ و تاب ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہیں سمجھا مختص ہوا اور یہہ جو کہا

کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے

معترض منع میں ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتون سے مستفاد ہوتا ہے

کیا ہو الخ لائق التفات محصلین نہیں سلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہیں کما تقرر منعتاً لیکن لعنت

مسیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد

کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانون کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کر کے دائرہ بحث

علما سی خارج ہوتا ہی البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مولف کو پہنچ سکتی ہی پس اگر جی چاہی تو عبارات

منقولہ تحریر اور محصول مین دیکھی اور بطلان دعوی بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کرچکے

ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہی ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد

زمانے کا اپنی زعم مین ثابت کر کے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مولف معیار

نے علے تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی

کے در پے ابطال حصر ہونا چاہیئے تہا حال آنکہ اثنای ابطال مین حصر کو چہوڑ کر اُسی تخییل ابطال

اجماع کی طرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے

نہ اجماع پس علی التقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیئے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے

زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہیں اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوی اتحاد زمانے

کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہماری مدعا کی نہیں اسلئے کہ ہمنی اتحاد

زمانہ مجمعین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اور بطلان قول مخالف کے نہین

گردانا بلکہ ایک زمانے کی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین اُنہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اور عدم جواز اختیار کرنے قول آخر سکے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو متبنی تھین اور گردانتی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شعف اور
دعاوی بہت سی کئی اسلئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پاوی قولہ بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے
الخ اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد نہو
ممنوع ہی کما سیجی تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کر دی حاجت اعادہ نہین قولہ تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف الخ اقول پہلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی
ان ما عداہا باطل یعنے جب معتبرین امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختار مجتہدین کے اور قول باطل ہی پہر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل نہی اس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الامدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر
الاول ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر
جوزوہ والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب
الخمسۃ فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

بالعیب الخ بانہ لا یجوز الفسخ بشی منہا والقول بجواز الفسخ ببعضہا دون بعض قول ثالث یجوز احداثہ
لانہ لیس رافعا لما اجمعوا علیہ لموافقتہ کل من الفریقین فی بعض ما ذہب الیہ وان رفع مجمعا علیہ فلا یجوز
احداثہ مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا علیہ اختلاف الائمۃ فی الجد اذا اجتمع مع الاخ او الاخوۃ
فی المیراث فقیل المیراث کلہ للجد وقیل المیراث لہما ای یقسم بینہما فالاجماع منعقد علی
ان للجد قسطا من المیراث فحرمان الجد وصرف المال کلہ الی الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا علیہ
فلا یجوز احداثہ انتہی اور صاحب توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال ہون اور ان اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل مخض کہا
جائیگا کما قال فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک فلا بد
من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ
فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا انتہی اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب اہل زمانہ کے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہین اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہا کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث
ثالث عند الاکثر وخصہ بعض الحنفیۃ بالصحابۃ وجاز عند طائفۃ مطلقا ومختار الآمدی والرازی
ان رفع ما اتفقا علیہ ممنوع کوطی المشتری البکر قیل یمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجانا لم یجز
وکمقاسمۃ الجد الاخ وحجبہ فالحرمان خلاف الاجماع وکعدۃ الحامل المتوفی عنہا زوجہا بالوضع
او ابعد الاجلین فلا یقال بالاشہر فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمسۃ فقیل لا وقیل
نعم وفی الزوج والزوجۃ مع الابوین فقیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتہی اب محل غور ہی یہہ
امر ہے کہ ادہر بھی شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہی مؤلف معیار سی مبنی
ہے اوپر خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
بحث مین لکھی ہین وہ ہین جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علۃ الربوا
فعندنا العلۃ ہی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

فی الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل به احد انتہی اور اسی طرح اکثر امثلہ
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بھی نہین پس اگر مولف سیار کران کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخئیل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا
اور یہہ خرخرف بات نکہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہو انتہی و سیجی جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطے
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دیے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی التلویح لا اجماع علے وجوب غسل المخرج لمخالفة الحنیفة
ولا علے وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعی رحمہما اللہ تعالے انتہے وقال
ایضا واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی
العلیة کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال الثلثة الا علے اعتبار الجنس
فی العلیة انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئی کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سہی تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا انتہے ہرچند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
وتلویح وغیرہ سے بخوبی ہوچکا لیکن موافق وعدہ حل وتفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئی اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مولف
کی مقتضی اشتراط ہی جس طرح مولف ایک زمانی کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا یہی ہے مثلا مسئلہ عدة حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

مدت کے ساتھ مدا شہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثال علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم
مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی استنباط کی
اجتہاد سے کی تو اسمین مخالفت سابقین سے نہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین تہا اور امام مالک نے جو
اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تہا ہی امام شافعی انہون نے بنا بر مذہب ان لوگون کی جو مدت
اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کی شرط گردانتے ہین مخالفت امامین سابقین کی نہین کی
اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تہا اوسکو انہون نے مسلم رکہا اور طعم کو موافق قول
امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی
درست نہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت
ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان
مین معتبر کی مخالفت قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اوسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز
مخالفت کے شرط نہین گردانتے بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار
ثمنیت اثمان مین جیساکہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی
لیکن بعد نظر یہہ بہی مخالف نہین اسواسطے کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ
ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بہی ضرور ہی ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا
اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر یہہ شبہہ پڑے کہ
علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تہا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم
شرعی ہی اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم
کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے باینطور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم
یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علے ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لایلیق بالمحصلین وعلی تقدیر

انما مہالالیقدح سنے التقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع بنجانہین
اِس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتاہے کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو انہی
دن ہو چکیگا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کے منقطع ہوگی انہی اتمام اختلاف کو
شرط کر دانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تخییل صرف ہی مؤلف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی اون اقوال
سے بناءً علی مذہب البعض اور مطلقاً بناءً علے مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا ان سی متاخر لوگون کو اُن مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہوگی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے وہم صرف ہی آسائی کہ عبارت مسلم مین
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اِس سی یہہ امر متبین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی جنس کے ہو اور معنی یہہ ہون کہ جس وقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح وتلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت اسکہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
اگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی تفصیل برفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہئیے کہ کتب مذکور
ملاحظہ کرین تا وہم مؤلف واضح ہو جاوی اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کر اجماع مرکب نہین بلکہ یہہ کہین کہ انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اور پر لبطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتھی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مؤلف کیا سمجہا ہی شاید بزعم مین اوسکی یہہ ہی کہ
جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ سی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی سے لئی جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین فرعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

نہین پہلی کہ شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمان کو مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجوب نمو تقدیری
تقدیرین مین تو متفق ہے شرط نہین تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری کی شرط ہوا اور نمو حقیقت کے
تقدیر مین ہوگا تو دونا اور جب نہو بلکہ جب نمو حقیقی کی شرط ہوا تو نمو تقدیری سے سکوت ہے پس مستلزم
نہ ہین اتحاد زمان اشتراط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونو تقدیر پر ہوجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور
امام مالک سب کے اختلاف سے بھی کہ زمانہ انکا متحد تھا اجماع مرکب ہوجائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے اختلاف سے بھی منعقد ہوگا اور مجتہدین کی اختلاف سے بھی کہ زمانہ انکا مختلف تھا متحقق ہوگا اور دوسری بات مزعوم اسکی بہت
ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد زمانہ مستلزم ہے اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بھی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سے انعقاد اجماع ہوجائیگا اسواسطے کہ زمانہ انکا
مختلف ہے پھر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتھ ائمہ اربعہ کے کیا ضروری ہے اور
تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کے نہو سکیگا انکے لینے پر کب موقوف ہے
فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہے اب اصل مدعا سنو کہ
کہ واقع مین واسطے تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانہ شرط نہین ہے جیسی اختلاف زمانہ شرط نہین تو
ایک زمانے کے مجتہدین کے اختلاف سے بھی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانے کے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بھی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہے پس یہ اختلاف اجماع
مرکب ہے اوپر اسبات کی کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند الاکثر
خلاف کرنا درست نہین انہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے چنانچہ اس مضمون
کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفۃ المجتہد اللاحق
للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہی اور جس حادثہ مین صحابہ نے مثلاً سکوت
فرمایا تھا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تھا یا بناءً علی مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر اجماعی
نہتھی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسی بعد والے مجتہدین کو اوسکی سوا
قول کرنا جائز نہین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار
اجماعی مین عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا علی مذہب البعض
کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اُس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی
لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اُنہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ
کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین
نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتنقضی کلیات اور
جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہوچکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ
اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اثبات کے
کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا
تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین
خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سے دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب
تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال
مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح
حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت
سب سابقین سے ہو نہین فرمائی اور انسے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ
اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اختیارات
متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلا کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب
اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد
بھی ہوجای تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور
وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جای تو اوس سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف
ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن
ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلا کما مر عن

مسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی ہو
جواب سی لیکن ترتیب اسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہیں ہے اور مشہور ہونا مؤلف معیار کا جواب ہی اوسکی سن یادنا اپنی تحصیل کمتر
اور وہ جو ہی بہت سے تھا ایسی تشریف کو بہ تر انتفاع سے سمجھتے ہین تفصیل اسکی یہہ ہی
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامة
اذا اختلفوا فی مسئلة فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منهم علی ان ما عداها باطل
فرماتے ہین ولا یجوز لمن بعدهم احداث قول اٰخر کما فی الحامل المتوفی عنها زوجها قیل تعتد
بعدة الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین
وقیل هذا الصحابة خاصة ای لبطلان القول الثالث فی الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا علی
قولین کان اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الائمة ولکن الحق ان بطلان القول
الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر ویسمی اجماعا مرکبا لانه نشأ من اختلاف القولین
وهو اقسام قسم منها یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینها صاحب التوضیح بما لا مزید علیه
وعندی ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب فی الاربعة ولبطلان الخامس المستحدث
ولکن یرد علیه انه ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافهة فی زمان واحد فینبغی ان یکون
مذهب الشافعی واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابو حنیفة مع مالک رحمه الله تعالی
فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف
لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رحمهما الله تعالی والجواب عنه صعب
انتہی حاصل اس عبارت کا مختصر یہہ ہی کہ جب امت محمدی صلی الله علیه وسلم یعنی مجتہدین اہل
حل وعقد اس امت کے کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہے اوپر بطلان
قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ
مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو موجب اجماع
مرکب کی ہی چاہیے اگر ایک زمانی کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین
اربعہ کا ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سی اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہیں ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون انکی اختلاف سے اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیے کہ اختلاف انکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی جائے کافی
ہوا اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع ادنے توضیح
اور جواب اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین یا منظور دیا ہی اِلّا اَن یُقال الاختلافُ المعتبرُ
ہو الّذی سفے زمانٍ واحدٍ والشافعیؒ وغیرہ اذا قالوا قولاً اِنّما یقولونَ اذا جرٰی بہ رأیٌ
ابی یوسف ومحمد مع ابی حنیفۃ او کانَ اختلافٌ بین الصحابۃ فاخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقولِ صحابیٍ ومالکؒ الشافعیؒ بقولِ صحابیٍ آخرَ انتہے مختصراً معنے اس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سے یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال ائمہ سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین یعنی کہ جو قول امام شافعی کا مثلاً مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلاً وہ یا مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بنفس خود اون مین
سے کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا تھا رای کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سے پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہو بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی ادراجع
ہے طرف تحقیق صاحب سلم کے کہ ذکر نا سابقاً لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اسجگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بناءً علے مذہب البعض ان اقوال مین قدر اجماعی

بعض ہوا اور قول امام شافعی کا مستند اُسکی خلاف ہوا در جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً
اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین
اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلا وارد
نہین ہوتا کہ حاجت جواب نہ کور کی پڑی آپ غور کرو کہ یہہ جو مولف مصباح نے کہا کہ یہہ جواب
دو نوجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل ضحکہ کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً معتدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکا اجماع مرکب فرض
کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف
ہے الن دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر
ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوی تو بھی کچھہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع
مرکب ایکدفعہ منعقد ہو گیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہی کیسا رجم بالغیب اور
موجب ریشخند ہے بزرگون پر بلا وجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلامی سفاہت
مین مبتلا کرتا ہی ؎ چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ؎ میلش اندر طعنۂ پاکان برد ؎
ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر
کے کہان قرار دیا ہے انھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس زمانہ
ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جستنی اقوال مجتہدین کے ہونگے
اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا برعلے مذہب البعض یہہ شرط
بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین
اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی
مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور
امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آرای صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے
اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہو جائی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے اُن یہہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین مثلا ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا نہین دو
وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلا جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب
نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلا یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور
تابعین وغیرہم کی خلاف ہی کلام مفصلا اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی
کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد
اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون
کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اذا جمع سے
رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود
ملا احمد یہہ ہو اور افسوس ہی کہ وہ علما ر جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجہین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلا عن
عالم معنی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً
ساتھہ امام ابو حنیفہ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد
انکے امام شافعی نے مثلا مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت
کے قول شافعی باطل نہوگا اسلیی کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے
یا احدہما کے مثلا ہوگا اور رای صاحبین کی مثلا زمانہ اما مین متقدمین مین جاری اور رواج
سدی تہی پس داخل ہو گی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہو گی دیکھو
کا ترجع الی ما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت آب دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مولف معیار ہے
یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبنی ہی اسی خوش فہمی پر جیسا کہ
بیان ہو چکا سب باطل ہو تین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ و مقبولہ ہی قولہ
ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا اور نتیجہ لغویت وجہ ثانی کا جو مرقوم ملا احمد کا تھا
مولف معیار سی واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سی تحریر ہو چکا اسلیی کہ مقصود ملا احمد کا

کو بہت منحصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کو واسطی امین متقدمین کے انہیں دو وجہون مین نہین
ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمثیلا ہی پس جو رای امام شافعی کے یا امام احمد حنبل کی
کی مثلا مخالف امین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسف کی یا امام محمد
کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین
کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت
عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا ر علی مذہب البعض قدر اجماعی
اقوال مختلفہ مین نہوگی پس بطلان قول امام شافعی مثلا ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ
کا عدم ثابت کیا جاوے و دونہ خرط القتاد پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای
امام شافعی کا ساتھہ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہی قابل کچھہ مفید
ہو ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اول تو یہہ ادعای محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیا یہہ کہ تمہی مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرای صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اوس مسائل کا
لازم آوے وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مؤلف معیار کو اس محل
مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیئے تہا اوپر تحصیل توفیق
اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور و اللہ سبحانہ الموفق للسداد و منہ الوصول
الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن
صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو
ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سی دیکھو بعد اوسکی بے انصافی مؤلف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر
نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا تقیہون سی کہا محدث ابن صلاح نے کہ دو مشہور
ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے ان تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہی
اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

اتباعُ الَّذِینَ سَبَرُوا وَبَوَّبُوا فَہَذَّبُوا وَنَقَّحُوا وَفَرَّقُوا وَعَلَّلُوا وَفَصَّلُوا وَعَلَیہ ابتنیٰ ابن الصلاح منعَ تقلیدِ غیرِ الاربعۃِ لانَّ ذلکَ لم یُدرَ فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی یعنے اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سی بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع ان لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب کیا زوائد سی اور منقح کیا اختلاط سی اور جمع کیا احکام کو ساتھہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھہ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ اربعہ کو اسواسطی کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام مین شبہہ بھی ہی انتہی اب ارباب فہم وانصاف سی امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنی کر کے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہی اوسکو صاحب تنویر نے مسلم سی نقل کر دیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی اوپر تبویب وغیرہ کے جیساکہ مؤلف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ سی اس نظر سی منع کیا ہے کہ یہہ مذاہب مدون اور مفصل ہو گئی اور باب باب اور فصل فصل ہو گئے ہین اور خوب منقح اور مدلل ہو گئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہی ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا وبینہما بَونٌ بعیدٌ لایخفی علیٰ مَن لہ اَدنیٰ لُبٍّ ومہارۃٍ بالعلوم ومناسبۃٍ بالفہوم اگر کہا جاوی کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہی ثقات سی وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید ان لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہو گا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگے نہ ایک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سی منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب اربعہ خوب مدون اور مفصل ہو گئی ہین اور باب باب اور فصل فصل ہو گئی ہین اور خوب منقح اور مدلل ہو گئی ہین اور سوا ان [illegible] تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور [illegible] تبویب اور ترتب منع [illegible]

مبنی تقلید اور دوسرا مبنی تو ہم کہیں گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل
کیا ہے اور وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمیں تبویب و غیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف
اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اور پر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہ امور
مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب میں پائی نہیں جاتے پس ابن صلاح نے منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول
عن الثقات تھا اور وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن
صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا راسطے صحابہ
امام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہے البتہ
امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہیں اور ابن صلاح منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہیں شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو
مذکور ہے مسلم میں امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخلیہ کے ناقل اجماع محققین
کو نہ سمجھا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن
المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا
لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع
وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد
انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ
الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف
غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ
فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین
قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب
لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین
فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ
الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا و وضعوا و دوّنوا و علی ہذا ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم و تقیید مسائلہم و تخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہی اور وہ جو کلام بحر العلوم کا مؤلف معیار نے شرح مسلم سی نقل کیا ہی حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے کہ صحابہ کے کلام سی نکالنا حکم کا اکثر ساتھہ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہی اور یہہ امر عوام سی ممکن نہین انپر واجب ہی کہ اتباع کرین اُن مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسایل اور جمع علل اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہو گئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہی ابن صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہی وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہی کہ منعقد ہو چکا ہی اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہی تقلید کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوی پوچھی ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو جائز ہے کہ فتوی پوچھے ابوہریرہ اور معاذ بن جبل سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہو اٹھانے ان دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہی ترجمۃ ملخصا اقول و بعونہ سبحانہ احول اصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ اختلافی ہے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گذر چکے ایسی مخالفت اس اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سے تفضل معلوم ہو اور مجتہدون پر تو اُس شخص کو تقلید مین اختیار نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہی اور ایک قوم نے کہا علما سی کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مرید ان یجتہد فیسأل اعلمہم وجہان قال ابن سریج

چنانچہ کہا شرح مسلم اور شرح بحر العلوم مین
قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم فان اقوالہم قد تحتاج من استخراج الحکم منہا الی تنقیح کما فی السنۃ ولا اقتدر العوام علیہ بل یجب علیہم اتباع الذین سبروا ای تعمقوا و بوبوا ای اوردوا ابوابا لکل مسئلۃ علی حدۃ و ہذبوا مسئلۃ بکل باب و نقحوا کل مسئلۃ عن غیرہا و جمعوا بجامع و فرقوا بالفارق و عللوا اوردوا لکل مسئلۃ مسئلۃ علۃ و فصلوا تفصیلا لیجب علی العوام تقلید الصحابۃ و من نصب من یعلمہم الفقہ الا ...

٩٠

فصرح باختیارہ ابن الحاج والقفال لانہ یسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد واتجہا عند الجمہور التخییر فیسال
من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع تفاوتہم فی العلم والفضل
ویعملون بقول من شاؤا من غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد
غیرہ وان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یتعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد
الروضۃ ہذا الذی قالہ الغزالی قد ذکرہ غیرہ ایضا وہو وان کان ظاہرا ففیہ نظر لما ذکرنا من سؤال
آحاد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد یمنع ہذا وعلی الجملۃ
المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا یلزمہ تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا
قدم الاعلم علی الاصح انتہی وقال علی القاری فی رسالۃ المنسقۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف
اعلم انہ اذا تسبب للعامی والتزم احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء واذا تعدد
المجتہد ومن فی البلد علی قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید
الفاضل فہو الاحوط فعلیہ ان یبحث ویتبع الفاضل انتہی پس دعوی کرنا اجماع کا تخییر پر اس محل مین
باوجود اختلاف اتنی مجتہدین اور محققین کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو قرافی نے کہا ہی کہ زمانہ صحابہ
مین اجماع ہو چکا ہی اسبات پر کہ جو کوئی فتوی پوچہی ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو
جائز ہے کہ بعد اوسکی فتوی پوچہے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سی بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا
یہہ ہی کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اسپر ثابت اور منقول نہین ہی اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہہ امر محل نظر ہے اسلئی کہ مجرد سکوت سی اجماع سکوتی منعقد نہین ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتہہ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کے بجہت مہابۃ
قائل کے یا تقرر خلاف کے یا اور کسی مصلحت کی ہو قال التفتازانی فی التلویح وقد یکون ای
سکوت المجتہد للتامل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہدو الحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت
الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہی پس ما نحن فیہ مین جائز ہی کہ
عدم انکار صحابہ کا اسپر بجہت اسی ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
نتہے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتہہ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرج

مقلد مستفتی کی جہلانہ پر ہین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزءً حاوی ہین پھر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا اور ثانیاً اوپر تقدیر تسلیم اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ کے یعنی صحابہ نے جب دیکھا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط حوادث کے واسطے حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفے کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے انکار نکیا اوپر اس بات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچھہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام اکمل فتح البغدادی الشافعی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم لفضیلۃ تہذیب الاصول وتفریع المسائل ولان الصحابۃ ما کان لبعضہم علی بعض تفاوت فی الاجتہاد بل کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب علیہم تعیین المقلدین انتہی پس یہہ جو بحر العلوم ہوافق حاشیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام یعنی باطل ہوا ساتھہ ان دونو اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اس لئے کہ دونو اجماع ادعائے قرافی کے باطل ہوئی والمتفرع علی الباطل باطل اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاوی تعارض اجماعین کا انتہی اگر اس سے مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوے اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا اجماع اصطلاحی ہوئے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ہے ان مجتہدین سے ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام و قولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال [illegible]

از الفاظ اپنے المتقدمین سے بسبب عرف اور عرف کے اخراج استفتا می مراد لی ہے نہین سکتی تو یہ
امر ممنوع بلکہ نقلہ مرجح ہے کہ لا تخفے علے المتفقن اور انکی فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی
نے کیا تھا بطلان اسکا بخوبی واضح ہوچکا اب باقی رہا اگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام
اور ابن نجیم وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ جنکو وہ بھی معتبر تھا صورت واقعہ مین جمع
نہین ہوسکتا اور یہ جو بحر العلوم نے شرح مسلّم الثبوت مین کہا ہے کلامہ خال آخرہ و مراتن التبویب لا دخل له
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراده والا سال عن مجتہد آخر انتہے
بہت صحیح بات ہی سوا اسکے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب و تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مطلق نہین گردانا
ہے بلکہ یہ کہ تبویب کو دخل تقلید مطلق مین نہین ہی البتہ اس قائل نے مجموعہ امور پر جسکو
ممد تقلید مرتب کیا ہی بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اسکی ممکن نہین جیسی تنقیح مسائل
اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحبابا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور
تفصیل اور یہ بات ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علٰحدہ ہوگی
تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بحث
مسائل حل ہی تسلیم کے لیے دخل استحبابی [illegible] ارشاد محققین سے بہت بعید ہی اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوی قائل نے بنسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور یہی یہ جو کہتے
ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجھ گیا تو عمل کرلیگا اور اگر نہ سمجھا تو اور مجتہد سے پوچھ لیگا تو ہم اسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسری مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جسکی سے مقلد کے فہم مین مسئلہ آجاوی
ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلد مین واسطے سمجھنے مراد مجتہد کے
دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بسبب عدم تفصیل کے نہین سمجھا تھا
اسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجھیگا پھر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اسمین بھی
یہی کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور یہی یہ پوچھ لینا
دوسری مجتہد سے جب ہوسکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو
بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہوسکیگی اور جس وقت حکم کیا گیا وجوب تقلید ان مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوسے
تکلیف تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہہ امور اکثر مقلدین
پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی آور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون
ایضاً بذلوا جهدهم مثل الائمة الاربعة انتہے یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق
مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پھر اونکو لائق تقلید
نہ ٹھہرانا کمال بے ادبی ھی ساتھہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سعی
فی الدین کا انکار کسنی کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ہے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے
تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہہ امور
واسطی تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین ہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا
اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
ہے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ہے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ہے
اور وہ یہہ ہی لان مذاهبهم انتشرت حتی ظهر تقیید مطلقها وتخصیص عامها بخلاف غیرهم ففیه فتاوی مجردة
لعل لها مکملا او مقیدا لو انبسط کلامه فیها لظهر خلاف ما یبدو منه فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف
علی حقیقة مذاهبهم انتہے اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی ساتھہ
اونکے کہان ہی اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد جہانی
مین کامل اور اسکی بذل جہد سی امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منتشر ہو
درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین بیقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول ہو سکے
اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ
امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسی محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہو چکا ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی
تو اسی نظر سی منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اون کے مذہب کی ملجاوی تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ مجرد تخمین ہی اسواسطی کہ جس وقت خود منع

کرنیوالے جواز لقضاء بغیر اجتہاد مذہب کے مثل امام محمد بن اور ابن سماک وغیرہم من المحققین کے
علت منع کی عدم وجود یا ضبط ابواب وغیرہ بیان کرتے ہیں کہ نقصانہ اقتباس احتمال
عدم وجدان روایات صحیحہ کو علت منع گردانتے تو ہم مشرف ہیں وکذلک ما ترتب علیہ لیس
جسکو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلاً ملجائے تو نہیں معلوم کہ
سند اسکی متصل اور اسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہیں یا رجعت صاحب مذہب کا اس روایت سے
ہوا ہی یا نہیں اگر تداول آیا ہی تحقیق کا اس روایت میں اور مشہور اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہوتا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ میں معلوم
متحقق ہے تو بھی احتمالات رکھے جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اسکا
صحت عمل کے لئے کافی نہیں اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا ترى ان المتاخرين افتوا بتحليف
الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن ابى ليلى انتہى معلوم نہیں کہ کون سے متاخرین
نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کر کے فتوی دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی میں مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور در مختار اور شامی اور قاضیخان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہر چند تلاش کیا گیا کہیں اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالفت اسکی دیکھنے میں آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشهادات لو حكم الشاهدان القاضى
بتحليفه وتمسك بالمنسوخ له الامتناع عن اداء الشهادة ولانه لا يلزمه انتہى بزازيه وقال فى
كتاب القضاء امر السلطان انما ينفذ اذا وافق الشرع والا فلا الاشباه من القاعدة الخامسة
و فوائد شتى فلو امر قضاته بتحليف الشهود وجب على العلماء ان ينصحوه ويقولوا له لا تكلف قضاتك
الى امر يلزم منه سخطك او سخط الخالق تعالى انتہى وهكذا فى اكثر الكتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہیں کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اسلئے کہ اس زمانہ میں تزکیہ میں آثار توقف اور اشاعۃ

شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد مزکی اور معدل بہت کمیاب ہی پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد کثیر برپا ہوا اور بہی باب شہادت مسدود ہو جائی بسبب نپایا جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قبول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوی دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہی کما ہو مصرح فے کتب الفقہ اور متنازع فیہ تو یہہ بات تہی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑ کر دوسرے امام کی تقلید درست ہی یا نہین اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سی ثابت کرتے ہین جسمین ہمنی اسقدر بسط و کلام کیا ہی اور بجہت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بھی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کے نقل روایات صحیحہ کے کی اور ہمنی بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا بھی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایہ ثبوت کو پوہنچا اور وہن مفوات مؤلف معیار کا اوپر ازکیا منصفین کے واضح ہوا **قولہ** یہہ جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** نہ مولوی اسمعیل پر جوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہی طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سی اور اٹھانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سی اسواسطی کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزارون اکابر دین اور علمار مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنی اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئی ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین مین متبادر اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطی مجتہد مطلق کے پس اگر یہہ تقلید مشتہر جس معنی کر کے یہہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکی مرتکب تھی اور ہین

شرک ٹھیرے تو مقرر دونون فرقہ انکی ہوں امام ہمی اور صحابہ حضرت مصطفی صلے اللہ علیہ وسلم بہی
موحد نہیں ٹھیرتے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جمیع مجتہدین کو مشرک ٹھیرانا اور
ان تمام وجوہ باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اس کلام
کو جاہل کہا ہی اور شاہ ان مولوی اسمعیل سی بجا مرتبت مستبعد ہی کہ ایسی تہمت بمعنی اوپر ائمہ دین
مجتہدین شکے کرین حیرانی نہیں ہوتی کہ کسی جاہل سفیہ نے انکی طرف نسبت اسکی کی ہی اور بالفرض اگر
انہوں نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول تھی کہ انکا کلام حجت ہو ہر عاقل جانتا
ہے کہ یہہ بات جہالت کی ہی اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کر کے بلا غور کلام
مؤلف تنویر کو جھوٹ ٹھیرانا اور جمیع مناسبی معظمین ہو کو اسمعیل کرا دل دبلہ میں شغف میں لا نا خود
زمرہ حمقا میں داخل ہو جانا ہی ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکہو تو کلام مؤلف معیار کا
اسجگہہ جھوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور جملہ مجتہدین مذاہب اربعہ کے ور مشرک اور کافر قرار
دینا ہی انکا اب پہلی مثال مقدمہ ممہدہ مؤلف معیار کا اشتوا اور غلطی اسکی معلوم کر دینا اسکے
کلام اصل مسئلہ میں کیا جائیگا یہہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ میں کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح
اہل اصول میں یہہ ہین کہ مان لینا اور عمل کر لینا ساتھہ قول بلا دلیل اس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہیں انتہی باآنکہ اسمیں لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اس شخص کا ہے کہ اسکا قول حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہہ امر کلام
منقول مقدمہ مرید اور منتہی الحصول سی مفہوم نہیں ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تشخص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھہ قول اس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہیں ہی وعبارتہ ہکذا الحقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ
بلا حجۃ منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سے کہ بلا دلیل
قید عمل کے ہی نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہیں ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکی سی یہہ بات ثابت
ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی
کا واسطی مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اوپر مستبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہہ کہ معنی
غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک میں ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقلید العمل بقولِ الغیر من غیر حجۃٍ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ السلام
او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدولِ لایجاب النص ذلک علیہما
لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین انتہی وہکذا فی بدیع الاصول
وغیرہ یہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تاامر متفرع اوپر اوسکی
باطل ہوجاے دیکھیے تفصیلہ فی المقصود اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہد ونکی عالم بالحدیث وبالقران
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قران مجید سے یا حدیث سے اُس مسئلہ معلومہ مین بیجا ہے انتہی کلام ہے
بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقران
سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو
سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اور کسیکی بیجا ہے اور مجتہد فی بعض المسائل
کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلیے کہ اجتہاد فے بعض المسائل ان بعض
کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اُن مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور سب
مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی
فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون
الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض
ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم
یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص
فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا ذوق بمعرفۃ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ
او بعض ابوابہ کالفرائض بالایقدر علی الاجتہاد فیہ بناءً علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح
وقلد مطلقا بناءً علی المرجوح وہو انہ لایتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ
مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فے بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین
کرتے ہین پس یہہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقران سے یہہ ہے کہ
ترجمہ وغیرہ حدیث وقرآن کا اساتذہ سے سُنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

تو تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث وبالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کی قرآن مجید سے یا حدیث سے اُس مسئلہ معلومہ مین بیجا ہی شاید جبکہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو

[illegible]

در جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین تہین پہونچا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
یہہ کلام یا طل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کے نچاہیے کما نقلنا
من السید السمہودی آنفا و قال نے مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقا علے نفیہ وکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال
نے جمیع الاصول والمستفتی الکان مجتہدا فقد سبق او عامیا او محصلا لعلم معتبر فعلیہ الاتباع
علے المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالۃ المسماۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد نے جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل نے واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان وانما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فَاسْأَلُوا أَهْلَ
الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ایسا کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن نے علم نہین ہے کہ تقلید کرے ساقط ہی اسواسطے کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچھ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو یہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہے کہ اوسپر علم وقائع
اجتہادیہ کا بطور استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
التسلیم وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ کے یہہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہو گیا اور بعد اوسکی دین حق
چھوڑکر اہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اسصورت مین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف وَلَئِنِ
اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی البیضاوی وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ ای مشتہیاتہم
وآرائہم الباطلۃ المنسوخۃ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ای من الدیانۃ لو تصریح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہیئے کہ اس آیہ سے یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہی اور علم اوسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوے نہین اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہہ امر اگر نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم اونکا شرع مین قابل

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین ہے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاری پر دال ہوون وہ محمول کیجاوین حق مجتہدین
مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوا یہود و نصاری سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قائم ہو جب
مرتبہ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین اونکی کیا کچہہ کہین گے اور آیہ کریمہ فبشر عبادی
الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سی یہہ بات کیونکر سمجہی گئی کہ مجرد ترجمہ جاننے حدیث و قران سے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الذین اجتنبوا وانابوا
لا غیرہم وانما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر موضع الضمیر
واراد ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا اعترضہم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصا علی ما ہو اقرب عند اللہ
واکثر ثوابا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر وابینہا دلیلا وامارۃ
وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا یرید المقلد انتہی یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچہی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب کیا
ہی معاصی الہی سی اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالی کی اور غیر اونکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہہ بہی ہو کہ وہ دین مین اونکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچہی بات کو بہت اچہی سی امتیاز دیسکین جیسی مثلا دو حکم اونکو پیش آوی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات سمجہا نتے ہون کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو اونمین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجہی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیی کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب اسپر واسطی ائمہ اربعہ اور اونکے اتباع سی نفی النکیر مروی ہے

مذہب حنفیہ اختیار کرے تو ثابت ہوتا اور دینی تفہیم کے اور المذاہب کا اور دینی دنیا کے وکیفیت
مذہب کہ جس سے اسکو فیصل کو دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصۃ ترجمۃ مع بعض تفہیم
اسکا یہ خوب کر لو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سے کہاں تھی البتہ جو لوگ کہ بڑے
اور چھوٹے اور بُرے اچھے میں تمیز نہیں کرتے اور اندھوں کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہیں وہ
اس بشارت میں داخل نہیں ہیں اور یہہ مرتبہ اونکو حاصل نہیں اور ممانعت تقلید سے واسطی عالم
بالحدیث والقرآن کے ہمین کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکد ہے تقلید کی کہ بشرط تمیز اور فہم احسن افضل کے
ہوا ہو عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ روایت
کرتی ہے اور یہ بشارت کی واسطی مجتہدین کے علاوہ یہہ کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقہ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطی فرقہ آخری کے نہیں ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی بشارت
ہو سخاوت کی تو اس سے یہہ لازم نہیں کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ میں بشارت
ہے واسطی تابعین احکام اور ممیزین افضل فاضل اور عاملین اوپر احسن کل کے نہ یہہ کہ سوا اونکی اور فرقوں
کے لئی وعید ہی اور اعمال اونکے مردود اور منہی عنہا ہین غایۃ یہہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت
سے محروم ہیں اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور
امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہیں کی بلکہ ممانعت تقلید سے کی ہی انتہی برہان واضح ہے
اور موافقت مذہب مولف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سے مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید میں وقت لاعلمی کے برہان
کر دان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا لا نفیں تقلید کا تقلید مجتہدین سے مخالفت کرنا ہے ساتھ
نص صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہی کے داخل ہوتا ہے بیچ زمرہ متبعین اہوائے
بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیا یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول
کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے
نہیں ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع وحکم الہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر
دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول میں اسکو بھی تقلید کہتے ہیں پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

سے محمول ہوا اور تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی
متنازع فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوگی ثانیاً یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ
منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن
الصید لانی وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقاً وحکے ذلک عن کلام
الشافعی ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعیؒ فی جمیع کتبہ ینہیٰ عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا
رواہ المزنی عنہ وقال الصید لانی انما نہی الشافعیؒ عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من
قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد
مین اصلی کہ اوسمین امام احمد سے نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذہ وا من الکتاب والسنۃ یعنے میری تقلید نکرو اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام
کو کتاب وسنت سے جیسے کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اوس شخص کے
جو لائق اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر نہین ہو سکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکھیگا
تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا اور یہہ قول صاحب مسلم کا العدول عن الدلیل
الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی ایسی
حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جاوے اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر یہہ
ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو
دلیل بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس
جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد و
یتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام و
ہو الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف
المعقول الخ اور یہہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی برآن کنند یعنی
برآنچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اوسپر اعتماد چاہیئے درباب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت
سے کچھ پروا نہین اسکے مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اس کلام
مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سے عام ہے اس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین
کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے
کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا
تو پہر سمجھنا اوسکا احکام کو حدیث سے بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فریدآبادی
سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور ایسہ کلام قاضی عضد کا المستثنی
فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلیے کہ
قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہے بلکہ یہ
کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہے اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل
فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فی بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء المسائل
الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تمکن فیہ الظن و ان
المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستناد
علی ماسیاتی وکذا فی ما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سے ممانعت
تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجھی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور
چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر مسائل
اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا اوسکی سے مساس نہین رکھتین اعتماد ہے
اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان ایہ ولئن اتبعت اہواءہم الخ
کے پہلے ہم لکھ چکے اور یہہ کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین
الہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیئے بنا بر مذہب
مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سے ہے کما مر مفصلاً اور ایسہ کلام منسوب
طرف مولوی اسمعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد
دران نکند یہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہین کما ظہر من الروایات المقبولۃ المنقولۃ سابقاً علاوہ یہہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اوسکی مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور یہہ امر علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح ہونا اور سوا اسکی اور شرائط بھی واسطی صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری ہین پس فقط حصر کرنا بیچ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اوسکی ہی فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ ان سلم من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمی بمختلف الحدیث والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یکون ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا ترجیح انتہی مختصراً من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی بیجا ہے اگرچہ قول مجتہد کا موافق اس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہہ بات حق مجتہد مین علے الاطلاق اور حق غیر مجتہد مین بیچ احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہی نہ مطلقاً حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول ابن حزم کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور اوپر حال اس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بالظہور بین کہل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق محققین کے جسکا بیان پہلے ہو چکا یہہ ہے کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطی غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہہ ہی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالے اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء وقولہ تعالے واذا قیل لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ اباءنا وقال مادحا لمن لم یقلد فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب وقال تعالے فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الاخر فلم یبح اللہ تعالی الرد عند التنازع الی احد دون القران والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل لانہ غیر القران

والسنة وقد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعين اولهم عن آخرهم
واجماع تبع التابعين اولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من ان يقصد احد الى قول
انسان منهم او ممن قبلهم فياخذه كله فليعلم من اخذ بجميع قول ابي حنيفة او جميع قول الشافعي او جميع
قول مالك او جميع اقوال احمد ولا يترك قول من اتبع منهم او من غيرهم الى قول غيره ولم يعتمد
على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك الى قول انسان بعينه انه قد خالف اجماع
الامة كلها اولها عن آخرها بيقين لا اشكال فيه وانه لا يجد لنفسه سلفا ولا اماما في جميع الاعصار
المحمودة الثلاثة فقد اتبع غير سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المنزلة وايضا فان
هولاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم وايضا فما الذي
جعل رجلا من هولاء او من غيرهم اولى ان يقلد من عمر بن الخطاب او علي بن ابي طالب او ابن
مسعود او ابن عمر او ابن عباس او عائشة ام المومنين رضي الله تعالى عنهم فلو ساغ التقليد لكان كل
واحد من هولاء احق بان يتبع من غيره انتهى انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة واحدة
وفيمن ظهر عليه ظهورا بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بكذا او نهى عن كذا وانه ليس بمنسوخ
انتہی لیکن جو لوگ کمال نافہمی و تعصب سے درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور
مومنین صالحین ہیں تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہیں
کرتے اور فقط چند حدیثوں کا ترجمہ سیکھ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر
اصرار کرتے ہیں اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کے اور آیات کے
سمجھتے ہیں لیکن استخراج احکام اس سے نہیں کر سکتے اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہیں ہیں شرع میں
قابل قبول و تمام نہیں ہی بہت سے طعنہ کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ مثل عامی ہر ترجمہ شناس
الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جاوی اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑ کر موافق مزعوم اپنے
کے جو چاہے کرے اور کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہیں ہیں کہ سوا مجتہد مطلق
کے کسی کی سمجھ میں آوے بلکہ اسقدر آسان ہیں کہ جب کہ لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علاوہ
بنحو ولی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بھلا مسلمانو
منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق سے ساتھ خاص کیا ہے

۱۰۷

اور کلام مقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام مالا یلزم اور توجیہ
الکلام بما لا یرضے قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہان یہہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجہنا قرآن وحدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتہہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتہہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چہوڑکر کسطرح
قرآن وحدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن و حدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجہہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب کو
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علما سی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پہنچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وَمَا یَکْفُرُ بِہَا اِلَّا
الْفَاسِقُوْنَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعے کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹہکانہ ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجہنی کے معنی قرآن و حدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ الخ اور آیہ ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا الخ کو برہان
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اجہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فے تفسیرہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ سہلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہے وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ و اذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیاً یہہ کہ

سمجھنے آسان کرنے قرآن کے یہ معنی ہیں کہ ہر قسم کی معنی بنسبت ہر شخص کے آسان کی گئی !
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیوے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
آگاہی ان میں شروط ہیں ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبہ وغرائبہ
فرائضہ وحدودہ رواہ فی المشکوۃ من شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وہذا یشترک فیہ جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر ما یختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود والشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب لاختصاصہا باہل الدین
او لان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فن الفرائض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ وبالحدود ما
یطلع بہ علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظہر ما یبینہ النقل والبطن
ما یستکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا یحید عنہ
والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ
لان غایتہما طریق العارفین بالشہود وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تاویلہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ واشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن لفعلت
ولہذا قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان النصوص علی ظواہرہا ومع ذلک
فیہا اشارات الی دقائق تنکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ
فہو من کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر
لفظ القرآن والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والسمٰوات فی ما لا یفتحہ علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصرًا بقدر الحاجۃ آب مضمون اس کلام محققین مین غور کرو اور دیکہو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القران الخ سی یہہ بات سمجہنا کہ ہر عارف لسان عرب کو فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہی اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان عرب کے تقلید مجتہدین کی قرآن شریف سی جان لیتا ہے کیسا دعوی بیجا اور کلام بیمعنی ہی ہان اتنی بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اور کسیطرح اجتہاد کو انمین مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ہو الذی بعث فی الامیین رسولا منہم الخ مدعای قایل سے کچہہ ربط نہین رکہتی اسواسطی کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ حضرت حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جسنے مبعوث کیا بیچ ان پڑہون کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اونہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول اوپر اونکی آیتین اللہ تعالی کی اور پاک کرتی ہین اور سکہاتی ہین اونکو علم اور حکمت انتہی بھلا محل غور ہے کہ اس کلام سی یہہ کہان لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا بغیر بیان صحابہ یا مجتہدین کے قران و حدیث سی احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے سمجہہ لیتا ہی اور اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اسلیئے کہ معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اُتارین ہمنی تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہلی ہوئین جسکی اثبات آیتیت مین بہت سے مقدمات مشکلہ برہانیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ و معنی کون الآیۃ بینۃ ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیل الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول الیہ اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی اس آیہ سی اور اس ظاہر ہونی سے سمجہنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو شخص اپنی جان کو اہل علم سی کہی اور فقط کچہہ الفاظ عربیہ اور بعضی تراجم احادیث و آیات قرآنی سمجہہ کر یہہ دعوی کرے کہ مجکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسواسطی کہ مین نرے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطی نرے علمون کے ہی اور اس دعوی پر یہہ براہین لاوے کہ جنکو اوسکی مدعا سی مناسبت بھی نہین قائم کرے تو اوسکی نافہمی اور بی انصافی کسی پر اہل دیانت اور انصاف سی مخفی نرہیگی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطی سبب

محققین نے بہ تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھ سکتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ خاص
ہے وہ قیاس ہے اور اس مضمون پر یہہ عبارت کشف عالم لہ اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مختلفا
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وان کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فہو مختص
بالمجتہد انتہی منقول ہے شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاید کہ راوی ہی خیال اسکا
نہین ہے کہ بن تقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہین کہ آپکے حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین جیسے
وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آ جاتے ہین یا مسائل اتفاقیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو مسلم ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم و فہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھ سکتا ہی اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید
مشتہر نہین کیا کہ یہہ کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہہ ہی کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہہ بات
مسلم نہین کہ ہر عالم بے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلا آیہ کریمہ
أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ الخ اور أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا الخ اور وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہہ
احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقا
اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کر لیتا ہی تو احکام
آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلا یہہ نزاع کہ حلی نساء مین زکوۃ واجب ہی عند
مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیچ
مبادلہ ایک حفنہ کے دو حفنون کسی عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت
مطلقہ کو واسطی اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین
طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کس واسطی پڑتا اور نظائر اسکی کثیر ہین ہر لبیب پر مخفی نہ رہینگی
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ و اصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت یعنے بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا ویکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران وحدیث سے بشرط قصد سمجھہ سکتا ہے اور اسیطرح یہہ قول قاضی عضد کا اذا ادخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو نسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھہ بیان راوی کے اظہار علت حکم ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلا علت مذکور ہو تو وہان مجتہد علت نکالنی کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے قطعا بیان علت کر دیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل غیر تقلیدیہ کے ہو گی جیسی کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا اصح اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور عبارت النص سے مرتبہ خفا مین ہی عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی نی ظاہر معنی

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا نہیں
کہ اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلا ایک شخص روزہ دار تھا اوس
نے یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اوس روزہ دار نے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچہہ کہا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچہہ کہا لینیکا حالت صوم مین ہوا ہی مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمدا کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد و تاویل کے کہالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اوس سی کفارہ ساقط ہوگا اسواسطی کہ جب کوئی مفتی مجتہد اوس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹجانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اوس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچہہ
کہا لیتا تو کفارہ لازم آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ مسقطہ کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہیے کہ یہہ بدرجہ اولی باعث معذوری ہو نسبت قول مفتی کے
بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر علی قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا ینفی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ورد عنہ القی فظن انہ افطر فاکل عمدا فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القی یوجب غالبا عود شیء الی الحلق لترددہ فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول لعدم الخروج فیکون تعمد الاکل بعدہ موجبا للکفارۃ الا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ ولا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علی ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکا للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا وان
ان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفۃ القیاس مع فرض علم الآکل کون الحدیث علی غیر ظاہرہ انتہی پس اس کلام سے یہہ بات
کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھہ فہم اپنی کے درست
ہے اور حاجت تقلید نہیں اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت
مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجھنے دلالۃ النص کے فقہا نے یہہ کہا کہ جو کوئی ظاہر
حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچھہ کہا لے تو اوسپر کفارہ نہیں ذرا
منصفین اذکیا سے امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچھہ دخل
نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیے تہا کہ
صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق
حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہا لینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول
بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل بہ الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے
عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما
نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیہ علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلی
اللہ علیہ وسلم اولی بایراث الشبہۃ فی حق العامی لانہ اولی الصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی
اور وہ جو خزانۃ الروایات سے نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوسکی کا اور
جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سے اوسکو عمل کرنا اوپر
حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو
نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تھا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو
اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ فی بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق
کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہیں کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہدین مین ہے
قائلین وجوب تقلید کو مضر ہو اور یہی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تھا کہ ظاہر معانی قرآن اور
حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سے احکام کو سمجھہ لیتا ہی اور محتاج
تقلید کا اس مسائل مفہومہ مین نہیں ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سے کب بر آیا یہہ شخص مذکور تو
فقط عارف لسان عرب نہیں بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

والقرآن مین کسکو بحث ہی اور یہہ جو کہا ہے کہ نوح بھی اغیر کو بھی بسہولت معلوم ہو جاتی ہی کہ یہہ
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتی ہین انتہی پس اگر مراد اس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتی ہین تو
غلط ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کہ اوسکا ذکر نا سابقا اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنمین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھہ لیتا ہی او جنمین اجتہاد کو دخل ہے اوسکے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو مسلم ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلیی کہ منازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط حکم کے تھا
اور اس کلام سی واسطی غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التوضیح و حکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبة الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات و فی ما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قرآن و حدیث سی خاص ہے ساتہہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوسکے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوی اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنی سی کتب احادیث اور
شروح اونکی سی غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جائی گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہو اسلیی کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقرآن والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطی مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمة اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی الفقہ
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا یاد دل ہوتا انتہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا ہی بوجہ اعتبار
غلبہ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو متبر شیح ہی کلام اوسکی
سے اور وہ دعوی اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سبی صحیح
نہین معلوم ہوتی استعداد وفہم اوسکی برابر مقلدین ذہی فطانت کے بھی نہین ہی اجتہاد کجا
اور معرفت صحت وسقم ادلہ مجتہدین کرا آب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اوسپر عمل کرے
تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہو گی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھہ اوس حدیث
کے گنہگار نہو گا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہو گا انتہے واپ اہل انصاف وہ درایت
سے خارج ہے اسلئے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم
مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث
جسپر اوسنے نے تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ
سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اوس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اوسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم وبحر العلوم
والعلامۃ السمہودی وبدیع الاصول وشرحہ وعلی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور
یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رای سے نے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئے کہ حدیث منسوخ بعد پہونچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہونچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے
ناسخ کے طرف امت کی باوجود پہونچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ
النبی صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علے المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الی الامۃ ای یثبت حکمہ فی الامۃ
ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ ہو مختار المصنف انتہی اور
وہ جو قصہ مصلیین کی قبلہ بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے
طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث میں قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ میں
دلیل گردانا ہے سو حال اوسکا یہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف
بیت المقدس کے بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مصلیین سرزمین کے اونے علم ناسخ
حاصل نہیں کیا تھا اور نہ قادر تھی اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ
توجہ بیت اللہ کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موداۃ اونکی اس زمانہ تک صحیح و مقبول
ہوگی قال بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت وذلک ان تقریر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب
قبل البلوغ لکونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہی نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ
اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ لحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ
او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وھذا
الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مغفور منہ لانہ یمکنہ الاطلاع علیہ بالتفحص الا اذا لم
یکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء
وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن الاطلاع الغیر
علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہی کہ صحت صلوۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا کی بسبب
عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود
پہنچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث
منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہ علی طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل
ہونا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا بیچ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا
اسواسطی کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع میں مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور
اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلیین قبا وغیرہ کی
کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائس کے اب استدلالات مولف معیار کے جو عامل بالحدیث

کے جواز عمل پر نہ لے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئی تھے سب باطل ہو گئی اور یہ حق صریح کہ مقلد کو
اگرچہ عالم ہی ہو سنت تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز
نہین ہی ثابت ہوا علماء منصفین اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی
نافہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت
لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہو چکا کہ وقت علم
کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحث سے خارج ہے
پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری
پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اسمین احتمالات جاری ہی اور وقت علم کے نہ
تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مذعن اب سنو کہ تقلید اہل اسلام کے
واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت اسکے کہ احکام الہیہ کے موافق کتاب و سنت کی اسلئی
کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھہ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت
کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام
الہیہ کو کتاب و سنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب و سنت سی
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ
اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول انکے کے مبین
احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین یہی ہی لازم کیا قال ابن الفروخ
المکی فی القولِ السدید اعلم انہ لم یُکلِّفِ اللہ تعالی احدًا من عبادِہ اَنْ یکونَ حنفیًّا او شافعیًّا
او مالکیًّا او حنبلیًّا بل اَوْجَبَ علیہم الایمانَ بما بُعِثَ بہ سیدُنا محمدٌ صلی اللہ علیہ وسلم
والعملَ بشریعتِہ غیر اَنَّ العملَ متوقِّفٌ علی الوُقوفِ علیہا والوقوفُ علیہا لہا طُرُقٌ فما کانَ
منہا ما یَشْتَرِکُ فیہ العامّۃُ واہلُ النظرِ کالعلمِ لفرضیّۃِ الصلوۃِ والزکوۃِ والحجِّ والصومِ والوضوء
اجمالًا وکالعلمِ بحرمۃِ الزنا واللواطۃِ وقتلِ النفسِ ونحوِ ذلک مما عُلِمَ من الدینِ بالضرورۃِ
فذلکَ لا یتوقّفُ فیہ علی اتباعِ مجتہدٍ ومذہبٍ معیّنٍ بل کلُّ مسلمٍ علیہ اعتقادُ ذلک فمن کانَ

باقی رہی تقلید وقت لا علمی سو یہہ چار قسم ہی قسم اول واجب اور وہ مطلق تقلید ہی کسی مجتہد مجتہدین اہل سنت کے سی لاعلمی یعنی جسکو مولانا شاہ ولی اللہ نے عقد الجید مین لکہا ہی کہ یہہ تقلید واجب ہے اور یہہ بھی باتفاق امت [illegible]

فی العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقه ومن کان من الاعصار المتاخرة فلوصول ذلک الیه
بطریق غیره من الاجماع والتواتر وسطوع الآیات والسنن المستفیضة المصرحة بذلک فی حق من وصلت
الیه واما ما لا یحصل الیه الا بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیه بتوفر الامر وجب علیه
مثله کالائمة المجتهدین ومن لم یکن له قدرة وجب علیه اتباع من ارشده الیه التکلیف به لحصر معرفته
الی النظر والاجتهاد والقدرة التی تنشأ عن العاجز تکلیفه بالبحث والنظر لعجزه ولقوله تعالی لا یکلف الله
نفسا الا وسعها ولقوله عز وجل فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون. هی الاصل فی اعتماد التقلید کما
اشار الیه المحقق کمال ابن الهمام فی التحریر انتهی پس وہ جو مولف سبیل نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہی کہ ہو وہی
اتباع روایت سی گو دلالۃً ہو مثلا نا واقف کتاب وسنت سی طاقت نہین رکھتا تتبع کی اور نہ
استنباط کی تو اوسکو ضروری ہی کہ کسی فقیہ سی پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جس وقت بتا دی وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ
مسئلہ مجتہد نے نص صریح سی بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سی پس سب ان صورتون کا راجع
ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃً ہو اور اس تقلید پر متفق
ہین سب گروہین مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے وہ مسئلہ منافی غرض صاحب تنویر کے نہین اور
وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہ ہی کہ ہووے
عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے ساتھ شرط کے ساتھ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے
سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو توچھوڑ
دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنی مقلدین فہمیدہ اور پیدا
ہین وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد
کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سی
بنسبت ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتشدید ونسخ وتعارض وغیرہ کے
بن سکتا ہی اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہی زمرہ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد
بھی ہو نہ بنسبت جاہل کے کتاب وسنت سی اور نہ بنسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئی کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ
لیاقت تفحص ہی لیکن تفحص اوسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا
شخص پالینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا تو یہہ جو بعضی
ائمہ مجتہدین اور سابین جماعت علماء دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنی سی
ہونا اسکا کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز
کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتی ہین
اور فرماتے ہین عقد الجید مین وفی ہذا المقام بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات
نقلا عن دستور السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا لا یعرف معانی النصوص
والاخبار وقواعد الاصول ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل
الا علی روایات مذہبہ وفتاوی امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی
قیل ہذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتہا اما العالم الذی
یعرف النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ
المشہورۃ والمسند اولیٰ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ انتہے وکذا فی الحواشی
لابی الحسن السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متجر فی المذہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح
اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باوجود صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو
اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور
نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل
ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین
داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست
نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب
کے اسلئی کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پالینی حدیث مخالف
کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث
کرے پھر مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جاوی تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

روایت دیگر از عقد الجید ۱۲
دیو تقلید برای
غیر مجتہد عالم باشد
یا عامی ۱۲

ف

لما ادعی الجلال
السیوطی مقام الاجتہاد
المطلق المنتسب کان
یفتی الناس بالارجح من
مذہب الشافعی فقال لا
تفتیہم بالارجح عندک فقال لم
یسألونی عن ذلک وانما سألونی
عما علیہ الامام واصحابہ انتہی ۱۲
فتوی مولوی محمد عبد الحی لکھنوی
در باب رفع تحت
السرہ زنانی

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنی کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسی شخص کو اصلا چہوڑ دینا مذہب امام اپنی کا جائز نہین کما نقلنا سابقاً عن مسلّم الثبوت وبدیع الاصول و العقد الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصّل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامۃ جمال الدین محمد ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ٭ للغیر و ان العلم بالمستوجب ویلزم الفاقد للاہلیۃ ٭ للاجتہاد فی سوی اصلیۃ ٭ انتہی وقال ابن عبد النور فی حاویۃ نقل عن بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع العامی من التقلید انما ہو فی علم العقاید خاصۃ انتہی نقلاً عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہنے جس باب مین مجتہد ہی حکم وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوسباب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکی کے نہ اس سبب سے کہ مقلد کو ساتہہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قباحتین جوابات اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم واستدلالات مؤلف معیار کی تفصیل ہم بیان کر چکے من شاء فلینظر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی اوس سی ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری فی تفسیر قولہ تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم ارباباً من دون اللّٰہ اختلفوا فی معنی اتخاذہم ایاہم ارباباً بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم الہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہہ جو اللّٰہ تعالی فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق کے اوپر اسبات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹھہرایا تہا پس اکثر مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجہنا چاہیئے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

بیٹھ رہتے اور اوامر و نواہی الٰہی کا موافق حکم و فرمان الٰہی کے ہرگز نہ کرتا بلکہ وہ احکام تراشیدہ
احبار اور ضرات اطاعت شیطان کے ہوتے اسلئے کہ اگر احکام امت کے تبیین احکام الٰہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھ غرض مخصوص کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہو
اگرچہ اصابت حکم مین انسے خطا ہوتی کہ للائمۃ المجتہدین پس بالضرور وہ احکام تراشیدہ
اہوا موافق احکام الٰہی کے نہوتے اور مخالفت اوسکی واسطے احکام الٰہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہیں اس مدعا
پر شاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی
مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم سورۂ براۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنے اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
اَرْبَاباً پر پہونچے معترض ہوا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تھا
تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال
کی تہین اور تمہارے عالم اوسکو بمخالفت امر الٰہی و اتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ
اُس اشیا کو بمخالفت امر الٰہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو
حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوسکی عباد کے امر و نہی
کو ماننا اور اوسکی حقیت پر اعتقاد رکھنا بھی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبا نونکو معبود بنایا تھا پس کہا اونہون نے
کہ اکثر یہہ ہوتا تھا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا
اور علما اونکے مخالف اسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چھوڑ دیتے
تھے اور علما و سفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر و نہی الٰہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع
اور فی توضیح آیہ محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الٰہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے
ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحای مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ کہ جو مفسر اور
مبین جانب شارع سے نہین ہوئے ہین اور اونکو اجازت اظہار و بیان ہوا اونکو بہ نیت تفا

اپنی مہارت اور فہم سے کی کہ وہ عنداللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین مبینّن احکام الٰہیہ ہین اور تبیّن احکام مین اور اوسکی جمیع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے اسمین مجاز ہین اگر بالفرض اونسے خطا بھی واقع ہو تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الخبر الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو انھون نے موافق ظن معتدبہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو جا لصنا لوجہ اللہ و اعلاءً لکلمۃ اللہ و ترویجاً لدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات اور احکام منتجہ اوسکے مطابق ہین ارائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن و خیریت پر حدیث صحیح دال ہی مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علما یہود و نصاریٰ کے قرار دینا سراسر بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کی جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اَصْحَابِی کَالنُّجُومِ بِاَیِّہِمْ اِقْتَدَیْتُمْ اِہْتَدَیْتُمْ انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون یہود و نصاریٰ کے ٹھہرانا کیسا بڑا جریہ اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا ہے پہرا وسکو رد کیا ہی اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ اُن مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون اُن آیتون کا پس نہ قبول کین اُنہون نے اور نہ نظر کی طرف اُن آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے یعنی اسلئی کہ کیونکر ہوسکیگا عمل اوپر ظاہر مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے انتہے ترجمہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اتَّخَذُوا اَحْبَارَہُمْ الخ کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکور کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود اور نصاریٰ کے سمجھی اسلئی کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ جو خلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتے تھے اور اس گڑھنے میں
انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے تحصیل مال و جاہ وغیرہ کے یہہ امور کرتے تھے دوسرے یہہ کہ متبعین
انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہہ لوگ مبین ہیں امر الٰہی کے
اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطور اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی
انکی تعظیم اور اتباع میں کمر باندھی تھی چنانچہ یہہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابقاً بیان
میں آچکا اور یہہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا میں مفقود ہیں فاین ہذا من ذاک بلکہ
سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر سے آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کرتا تھا
فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہیں رکھتے تھے
اور بطور حسن ظن یہہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنی ان آیات کو سمجھے ہیں اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویلیں انکی کی ہیں ویسا امام رازی نہیں سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین
کا جو انہوں نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کر کے بیان کیا ہے بمجرد کہنے امام رازی
کے کیونکر چھوڑ دیں چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بھی جواب قول امام رازی کا دیا ہے
اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلتُ ولعلّہم توقفوا لحسن ظنّہم بالسلفِ لانّہم وقفوا من
تلک الآیۃ علی ما لم یقف علیہ الخلفُ انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا
مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کسطرح ہوگا
اور ماہرین علوم سنیہ پر خوب واضح ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہیں ہے کہ جمیع احکام
اوسکی موافق ہوں ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت
یا حدیث کے معنی ظاہری سے تو اوس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑھینگے
پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہو جائیگا
تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی نہ رہیگا سب مشرک اور بیدین ہو جاوینگے نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا وما ہذا الا محو آثار الدین
و محق رسوم الیقین مثلاً مذہب ہم اہل سنت والجماعہ کا یہہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ
بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہمانے جو چھہ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ وبعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطے کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ وامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم
بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی معروف
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم واجتہاد مین قیام حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ وتجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع ومعروف تہا گو اجتہاد ان کا مطابق حق کے نہو والمجتہد یخطی و
یصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھی انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْکُمْ مطلق نرہی مقید ہوئے ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے ماول اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننی آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہو جاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح سی نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی آیہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا نچہوڑینگے وہ بھی مشرک ہو جائینگے بری

عجب بات ہو اگر تاوین آیہ کرین تو مشرک ہو جاوین اور اگر نکرین تو خارجی بنین اور امام رازی کہ
پیشوا ہین اہل عقائد کے بیچ اس حکم کے داخل ہوینگے اور مولف معیار جو پیرو ہی اسکا ہین
اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعۃ ہذا علی من لہ
ادنی مسکۃ فی العلم والدین ولعلہ فی جماعۃ المسلمین اسی قبل سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر
آیہ وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَیْنَا عَلَیْہِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم
آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ الآیہ سے نکالا ہی اور پردہ غبار و غباوت انظار سفہا سی اوٹھایا
ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس
تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّۃٍ وَّاِنَّا عَلٰٓی اٰثَارِھِمْ مُّقْتَدُوْنَ وہم کالیہود والنصاری
والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما الاتباع الی
اہل الحق والتقلید الیہم فہو امتثال من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجئ الیہ المقصر عن
درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولا فی رسالۃ لعلی القاری پس اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہو گیا
کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جراحت صلحاء
مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بتاتے
ہین باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقہ اتباع ہے قرآن شریف اور
حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہین اور عاملین اوسکی مامور ہین ساتھ اسکی اور یا جو ترک
اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ واحکام حاصل ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ
مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ
ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو
اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سی اور یہہ سمجھکر کہ اس فقیہ سی خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو
کچھہ اسنی کہا ہی بھی حق ہی قطعاً اور اوسکی دلمین سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑنا نہین گو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم
کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مولف معیار کو نافع نہین اور اگر اسپر محمول
کیا جاوی کہ بسوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل کے

کتاب وسنت سی ادلہ احکام گو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہو گیا شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہو گیا پہر اوسنی بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص بحکم اس آیہ مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بہی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کما لایخفی اور اس بیان سی خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک وکفر ست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر ست ومعنی اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ اورا مبلّغ احکام ندانستہ ربقۂ تقلید او در گردن اندازد وتقلید او را لازم شمارد وباوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد وایہم نوعیست از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَالْمَسِیْحَ ابْنَ مَرْیَمَ نکوہش آن فرمودہ اند انتہی اسلئی کہ اولاً تو مقلدین کی اطاعت واسطی مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہی وہ تو مجتہدین کو مبلّغ اور مبیّن احکام الٰہیہ کا سمجہکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیاً یہہ کہ جب ظہور دلیل کا کلام الٰہی اور سنت نبوی سی اوپر ہوتا ہی وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہی اور اس مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اسوقت کبہی تقلید لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجہتی ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہوگئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت یہہ عقیدہ نہین رکہتے کہ ہماری مجتہد سی امکان خطا نہین یا خطا اونسی واقع نہین پس اندراج انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناءً علی قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبد العزیز ومولوی اسمعیل رحمہم اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکہتے ہین کہ مجتہد سی کبہی اجتہاد مین خطا ہوتی ہے اور کبہی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے در صورت وقوع خطا کے بہی مواخذہ نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بہی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہی کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اسنی کسی امام مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتہہ عدالت اور تقوی کے سمجہکر مبیّن احکام الٰہیہ جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکہتا ہی

کہ نہ لیا فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کہ ایسے نہین رکھتا تو مقتضا ہی
ظاہر معانے آیات واحادیث کے بغیر معرفت ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور
حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ
اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع وتقلید اونکی کیونکر چہوڑون اور بشرط حصول لیاقت
اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اسوقت
مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا اسلئی کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس
درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا
اور منصف کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہی پس ایسی شخص کا مشرک
ہونا تکفیر اکابر مذکورین سی اصلا ثابت نہوا اور یہی اس بیان سی کہل گئی توجیہ اس کلام
صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سی سالم ناسخ اور معارض سی اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلا
خلاف اوسکی اور تحقیق کر گئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سی تو واجب ہی
اس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ روکے اس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع
حدیث سی تاکہ لازم آجاوے گردانا بعض ہمارے کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے انتہی
اسلئی کہ جب وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اس مبحث خاص مین
وہ مقلد نرہیگا پس اس عالمین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہی اور اسیطور پر حال ہی
کلام الامام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا
کہ یہہ سب روایات حق مین اس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتداد
شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سی پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن
السمہودی ناقلا عن السید لاثی وسیجی ازید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث
الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر وتوبیخ
ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور عمل کیا
حدیث پر اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رای کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سُنی اُسنی حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب ہے مین اُسکا اتباع کرتا ہون انتہی پیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین آنکی کے مفر نہین اسواسطی کہ امام اسنے حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریرِ کلمۃِ التنبیہِ توبیخٌ و تقریعٌ نشأ مِن غضبٍ عظیمٍ علے ترکِ السنۃِ والعملِ بالحدیثِ استغنارٌ بالکتابِ فکیف بمن رجّح الرأیَ علے الحدیثِ کذا ذکرَ الطیبی ولکنہ اعتقَ الامام الاعظم الحدیثَ ولو ضعیفاً علے الرأیِ ولو قویّاً انتہے اور یہہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطی کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین حاشا وکلا بلکہ اسلئی کہ یہہ حدیث ہمارے ائمہ کو پونہچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہوتی تو ممکن تہا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہو اسلئی کہ پونہچنا جمیع احادیث احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکرتہٗ عامّۃ کتبِ الاصولِ وغیرہٖ قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقدِ الجیدِ و شرطہ ای شرط الاجتہادِ المطلقِ انّہ لا بُدّ لہ ان یعرفَ من الکتابِ والسنۃِ ما یتعلّقُ بالاحکامِ و مواقعَ الاجماعِ و شرائطَ القیاسِ و کیفیّۃَ النظرِ و یعلمَ العربیّۃَ والناسخَ والمنسوخَ و حالَ الرُّواۃِ انتہی البتہ حدیث مذکور مین رد ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہٗ ردًّا علے ما ذہبَ الیہ الخوارجُ واصحابُ الظواہرِ فانّہم تعلّقوا بظواہرِ القرآنِ و ترکوا السنۃَ التی ضمنت بیانَ القرآنِ فتحیّروا و اضلّوا انتہی نقلاً عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجاوی اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جاوی وہ قول اُس امام اور صحابی کا انتہی

اور یہہ فرمانا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اور قریب مت کہاو کسی قول ضعیف یا قول کسی ایسی موافق ہے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے بیان حدیث ضعیف کو بہی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ سمجہنا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور غور کرنا کتاب وسنت مین بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلاً ولا حکم علیہ بوجوہ التقلید آور وہ جو کہین لا مذہب مقابلہ قول امام مین حدیث بیے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اور کسی جہت سے مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو بجہت اسکی کہ ان مقلدین کو نا حصول ملکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ منہا آور وہ جو دار کی شافعی بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چہوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تہے تو علی تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ اس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر مرتبہ اجتہاد نہ تہا تو بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہو چکین عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہین آور وہ جو شیخ عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کر سکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اس شخص کی جسکے لئے کتاب سنت شاہد ہی اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنی کی کرتے ہین انتہی اولاً اسمین ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ حکم امام دکہائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ نفی الجملہ ثبوت اس امر کا مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیا یہہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجہنی ضعف اور قوت ماخذ کے تہی تو مجتہد تہے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہے لیکن ہم پر یہہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام کو چہوڑے اور تقلید پر جارہے اور اگر لائق سمجہنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا فقہی نہین تہی تو غلطہ

زید وعمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت ومذہب کا کچھ
ٹہکانا نہ لگیگا اسلیئے کہ ہر شخص علماے مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین
کو موافق زعم اپنے کے ضعف ماخذ دکہا ئینگے اور مذہب اونکا ہاتھہ سے چھوڑا ئینگے اور ان بیچارونکو
کہ لیاقت رد وقدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہی ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ اور اوہام
کاسدہ کا بنائینگے آور وہ کلام شیخ ابو شامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا
یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنی
سے اوسکے سمجھہ اور معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے
صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہا سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم
صلے اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تہی اور سمجہی تہی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسے فقہا محروم ہوگئے حصول
رتبہ اجتہاد سے اور باقی رہے مقلد اپنے بزرگون کے انتہے مختصرا واسطے ترغیب مسلمین اور فقہا
مقلدین کے بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سے کیا علاقہ
اور دعوی مؤلف معیار سے کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہا مقلدین سے بیچ تقاعد
کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سے بہت معقول اور لائق سمع وقبول ہین لیکن ہم اسجگہہ باعث لزوم تطویل
اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے آور جواب کلام علی البستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام
رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر آور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلے ہی
نقل کر چکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ وقولہ تعالی وَاِذَا قِيْلَ
لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا
کے نہین کرتا اسواسطے کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کے اسواسطے کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الہیہ کے اسیواسطے قیاس کو جو خاص
ہے ساتھہ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

نے الدین یمیزون بین الحق والباطل ویوثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری
والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالفت
ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے
یہہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم
نہین اور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اِسبات پر ہے کہ کوئی انمین سے
جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تھا بلکہ اس سے منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول
ہے باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین
وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوی پر کوئی نقل وبرہان کلام محققین سے نقل کرتا
تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والا فنحن لا نطول الکلام فیما لا یصلح لقبول الفحول
ولا السمع عند ذوی العقول اور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام
ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن وحدیث پر باوصف فہم تام قرآن
وحدیث کے اور پھیر لاوے معانے قرآن وحدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلا شبہ اوسنے
مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن وحدیث کو نہین چھوڑتے اور قول
مجتہد کو بیان احکام قرآن وحدیث کا سمجہکر بحکم شرع لائق اتباع وتقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام
اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین
امام ابی حنیفہ کہ متعرض نصوص قرآن وحدیث سے نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور
مرتبہ اجتہاد وملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطے شاہ
ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا بیچ حق مجتہد ولو فی بعض المسائل اور حق
مین اس شخص کے جسکو یقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ وغیر معارض وغیرہ معلوم
ہوگیا ہے وقد مر مفصلا ولا باس ان نعید لبعضہ تذکیرا وایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی
فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا
بینا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوال المخالفة والموافقة في المسئلة فلا بعد لما تسمعنا وبان يرى جمعًا غفيرًا من المتبحرين في العلم
يذهبون اليه ويرى المخالف له لا يحتج الا بقياس او استنباط او نحو ذلك فحينئذ لا سبب لمخالفة
حديث النبي صلى الله عليه وسلم الا نفاق خفي او حمق جلي انتهى ترجمہ یہہ قول ابن حزم کا نہین
تمام ہوتا مگر حق مین اُس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہو
اور حق مین اُس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بیقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے
امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہین یہہ ظاہر ہوتا یا تو بجہت اسبات کے ہو کہ اس
شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پھر نسخ وغیرہ اُس حکم کا نہ پایا ایک
گروہ عظیم علمای متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اُس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے
اُس حدیث کو چہوڑکر اپنی رای پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چہوڑدینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رای
مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفی یا نادانی جلی کی ہے انتہی ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص
کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور
معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تام کرلے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت
بخوبی پہچانے تو وہ شخص بیشک زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد
نے بعض المسائل کو جاننا متعلقات اُس مسئلہ کا جسمین یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی
ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال في بديع الاصول واما المجتهد
في حكم فيكفي فيه معرفة ما يتعلق به خاصة انتهى اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ
اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق مین اُس شخص کے ہے جو کہ قران
اور حدیث سے استنباط احکام نکرے اور اُس سے بھاگے اور عبارت انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد
کو تحریف کرکے فیمن نیسر به من الاجتهاد بنایا ہے اور معنی لیسر بہ کے بھاگنے کے لئے ہین برعم
ادراک وبا این ہمہ دین وانصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ اور جواب تمام کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار
مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین تفصیل دیدیا اور کر دیا فلا نطول الکلام فیہ
ثانیاً اب انصاف سے دیکہو کہ یہہ تقلید جو علمای محققین اور جماعت فقہای منصفین اور جم غفیر عامہ
مسلمین مین مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اسکی

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ایسا تھہ مزخرفات فاسدہ امور تحریفات
کاسدہ اپنی سکے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہی تقلید اہل زیغ
اور مبتدعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متبعین ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہہ نکلی
کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابو حنیفہ
کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید
مین دیکھ چکے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون
اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات
اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو
حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچہہ کہ حدیث مین نہ پایا
جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورای سی پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموںکی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن و حدیث سی
مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورای اپنی کے اور استنباط کرتے ہین
جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید
اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سی امید التفات و غور ہے کہ مقصود
اس کلام سی یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سی یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع
ہے کتاب وسنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا
تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان
غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑیگا تو تارک
فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور نفی الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی
وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کو بفحوای اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی اپنے نہ ہونے کے مجتہد
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے بالسبب پایا جانے وا
جمیع معتبرہ ومبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کی اور اجماع
ہوا متقدمین کا کہ امر تواب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد الحلیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او
حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بالشریعۃ غیر ان
العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہ طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ و
اہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر
واللواطۃ وقتل النفس وغیر ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا تخفی وضوح
ذلک فی حقہ ومن کان فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الایات والسنن المستفیضۃ المشہورۃ فذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب
من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم
یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ
ویسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا ولقولہ عز وجل
فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف وتتمہ اعلم ان الامۃ اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان تاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال
ولا بد فی الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

علیہا ویستبین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلابد من ان یکون اقوالہم
التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یبین
الراجح من محتملاتہا ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع ویجمع المختلف
فیہا ویبین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ
الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لا یجوز الاعتماد
علیہا انتہی مختصراً پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اِس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ
صاحب ہین پہلے تو یہہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف
ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو اخیر قول سدید مین کہا ہے
قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ
الخ اسکلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا ٭ شاید مؤلف معیار نے
کسی سے نام قول سدید کا سن لیا ہی اور نظر سے نہین گذری اور ثانیاً یہہ کہ مؤلف تنویر نے
فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالی نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ
کہنے والا محمد عبد العظیم ہویا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اُن لا مذہبونکو جو کہ
باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ
کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے کسیکو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو
کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنی خیالات غیر معتبرہ پر احکام
شرع مبنی کرتے ہین الی اخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق
صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق
شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب
اُسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہی بلکہ
ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہی لپس یہہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج
اور سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کے تقلید کری انتہی
اِس محل مین لاطائل صرف ہی جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہو گی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا چاہیے

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان سبکی یہی ہے کہ ان حضرات
نے کسی تخصیص معین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کم فہم
ہمینی سے پہلی گذرا الغرض منع تقلید ایک شخص معین کے سوا منع کرنا تقلید چند شخص کے سوا ائمہ
اربعہ ہمیشہ معلوم نہین آتے شاید کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع کرو تو اُس سی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص
کا اتباع لائے ائمہ یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا داخل
الممنوعین ہو بنگر و پس منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ وہ ہی
ان حضرات کا بہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے
مولف معیار اسکو ثابت نہین کرسکتا و سیجی مفصلاً قولہ یہہ ایک اور جھوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر اسلئے کہ انہوں نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہئے الخ
اقول خلاصہ مدعا صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا
مسائل مستنبطہ مجتہدین کا بھی کما ینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین
نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قرآن اور حدیث
سے نکالتے ہین اور تمامی فقہای سلف و خلف کو جنکی ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و
اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے انکو نعوذ باللہ مبتدع مشرک
اور زندیق ٹھہراتے ہین اور یہ ہذیانات صرف جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے
ہین اور باایں ہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہی جیسے معتزلے لوگ کہ
وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذو الجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب
اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مولف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال
انکا مثل ناوانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مولف معیار مین حال انکا ایسا ہی تھا تو جب
بھی صاحب تنویر نے انکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین
اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے
دقوت وا طلاع غرض متبرع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اوپر
حکم شارع کے از قبیل محالات ہی اور باایں ہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکہتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی کافور۔ پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ ان قائلین عزمانات کو معتزلی کہا ہی لیکن مؤلف معیار کہ دعوی فہم اجتہادی رکہتا ہی فرق درمیان تشبیہ وتمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی مفید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب وشتم کرنا طریقہ ہمارا نہین ہے سچ ہے صلحا اور فقہاء امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبہی بدعتی ٹھہرانا سب وشتم نہوگا کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنہم وقل سلام کے جواب کا مبنی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکہکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور خفیہ مؤلف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین **قال صاحب التنویر** اور تیسری بات اس اجماع سے یہہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے اسی پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اوس عمل کے کہ مخالف ائمہ اربعہ کے ہو تو ثابت ہوئی ان دونوا جماعون سے تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہہ ایک فرد ہی افراد ان دونو اجماعونکی سے انتہی **قال علیہ مؤلف المعیار** یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہوں نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ **اقول** حقا حق اور بیان واقع مین اگر کسی پر جوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات جوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب وعجم مین مروج اور معمول بہ ہی بدعت اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہی اور فی الواقع اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا وقوع ضرورت وبدون شرائط معتبرہ باب تقلید لاعلی التعیین کا کہول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جای چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مولف معیار مین آتی ہی پہلے تبیین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جسوقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سی جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ وضعف ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلا تو بالضرور مجموعہ اقوال و اعمال اوس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی کی
تقلید نپائینگے اور سنت مقررہ اسکے مخالف ہوگی سب مین اہل سنت والجماعت کے پس یہ
شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اوسنے غیر سبیل مومنین کو اور
ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضا حدیث صحیح اتَّبِعُوا السَّوَادَ الاَعْظَمَ وَمَن شَذَّ شُذَّ فِي النَّار
کے اتباع اوسکا واجب تھا پس داخل ہوا اس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے شامل ہوا البطلان
الکلیہ لا سیما التشیعین کو بطلان کہ یہ بھی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے تو مستلزم ہو
اس بطلان کا بطلان [illegible] التشیعین کو ایسا ہوا جیسا البطلان ہر فرد انسان کا بطلان ہے
[illegible] بطلان فرد کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت
تقلید مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے کیا حاجت تکرار نہین اور کسی نے تقلید
علماء دین اور ائمہ مجتہدین مین سے کسی علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی تھوڑی سی جو بات مولف معیار مین آتی ہے اور اوپر دو کی منصف قوم غیر متعصب کے حق
واضح ہوتا ہے پہلے سمجھ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہی اپنی عباد کو واسطے اتباع اپنے
اور اپنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ اور گردانا
اطاعت رسول اپنے کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اور یہ بات واضح
امر ہے کہ اطاعت مطلق کی بغیر پہچان لینے امر اوسکے کے ممکن نہین پس ہر مسلمان پر جان لینا احکام
الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضرور ہے ہوا پھر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنہین فکر ہر مسلمان
کی بشرط سچائی کے سر انکا بتفکر و تدبر کے حق کو پہنچ سکتی ہے اور اگر نہ پہنچے تو بعد بیان اور سمجھانے
علماء دین کے سمجھ مین آسکتی ہین جیسی مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ اور
تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے
ہین جیسی فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم
اور نفس زکوٰۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونو برابر ہین اور بعض احکام ایسی ہین
کہ اوسکی سمجھ لینے مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجھتے ہین اور بعض نہین سمجھتے جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آرای مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے ارا اونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھہ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اُسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سی نہین سمجھہ سکتی تو انکو حکم ہے کہ جاننی والون سی معلوم کرلین اور انکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا
اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
ذکرہ فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر بعد من کلامہم پھر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب اُسکے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کرلیتا ہی اُسکو مجتہد مطلق کہتی ہین پھر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کری قواعد واسطی استنباط مسائل
کے اور تتبع کری آیات واحادیث وآثار کو واسطی پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوی دے چکے ہین اور اونمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سی ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھہ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے افتا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد کرتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتی ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
بھی جو مخالف ہین امام اسکی کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنی سی تو نہین رکھتی لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکی نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنی کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتی ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کر سکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتی ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتی ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلًا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على
مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلدونه
في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام
غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب
كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام
البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في
الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد والأصول الرابعة طبقة
أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم
لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله
ونظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما
بما لا يحصى كثرة أن المجتهد المطلق الذي هو تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم
أن المستقل يمتاز عن غيره بثلاث خصال إحداها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته و
ثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيه واختيار بعض الأدلة
المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي
نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها
أخذا من تلك الأدلة والمنتسب من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبه للمآخذ
وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبيل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه
أو كثر وإنما يشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب
وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه فإذا وقع حادثة لم يعرف
لإمامه فيها نصا اجتهد على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو
المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر انتهى وقال
في موضع آخر منه اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب على أربع منازل ولكل قوم لا يجوز أن

يتعدد و احدہا مرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا مرتبۃ المخرج
وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحر فی المذہب الذی حفظ المذہب واتقنہ وہو یفتی بما اتقن
وحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علی فتواہم انتہی
بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ میں نہیں کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ میں ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہیں خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ و غیرہ ہو یا نہو و سیجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی
المذہب وغیرہ کے وارد ہیں اوسکو حق مقلد صرف میں خواہ محصل علم ہو یا عامی بحث مصروف
کر کے ناواقفونکو اشتباہ میں ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ میں حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمیں ہیں ایک تو وہ کہ ابتداً اسلام لایا اور ابھی تقلید کسی مجتہد کی نہیں کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل میں نہیں کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ میں کر لیا قسم اول و ثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل میں مقصود نہیں اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد
الاعظم ومن شذ شذ فی النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہی اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل میں کرتے ہیں اور بلا ضرورت یا بلا ثبوت ضعف ماخذ حکم و قت
حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہیں چھوڑتے پس تو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنے جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسی لوگ بہت شاذ اور کمتر ہیں کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہیں کسی مسئلہ میں
اتباع کر لیں اور جب چاہیں چھوڑکر دوسری کا اتباع کریں پس یہ لوگ بحکم من شذ شذ فی النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لا نطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم میں داخل ہیں انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگوں کسی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود ہی حکم وجوب تقلید امام معین سے الاطلاق نہیں مقید ہے ساتھ عدم وجود شرع تجویز
مصیر و تشریع کے اور ساتھ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے
سہولت کے اور تفنن کے اور واسطے اجرائے شہوات کے یا بسبب کسی لیتی ترجیح بعض آیات اور احادیث کی
بدون حصول بہرہ اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتی ہیں بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہیں یہ لوگ بے شبہہ داخل ہیں قسم ثالث میں اور ایسی حرکت نامناسب میں تارک ہیں واجب کے
اور مستحق ہیں وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہ جو عالمگیری میں لکہا ہی وفی نوادر داؤد بن
رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امرأتہ فسأل عنہا فقیہا فأفتاہ بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیہ وأمضاہ ثم أفتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امرأۃ اخری لہ
فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سأل
بعض الفقہاء عن نازلۃ فأفتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سأل فقیہا آخر فأفتی
بخلاف ما افتی بہ الاول فأمضاہ وعلی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول
الاول فی زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امرأتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع
ما عزم علیہ ویأخذ بفتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ
تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ میں بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے
سوال کیا کسی فقیہ سی پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اُسپر عمل کیا پہر حکم کیا
اُسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اُسی حادثہ سابقہ میں خلاف حکم
اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونوں امر اس سائل کو جائز ہیں اور اگر
اس سائل نے پوچہا بعض فقہا سی کسی حادثہ میں پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے
پس نہ عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اُس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچہا دوسرے فقیہ
سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اُسپر عمل کیا اور چہوڑ دیا فتوی فقیہ
اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تہا اور مصمم کیا تہا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب میں پہر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چہوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہیں انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہیں دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی بمجرد تشہی اور اتباع ہوا بلا
وقوع ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر
متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز
ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتی ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی
المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہان پر کونسا فقیہ مراد
ہے در صورت مراد لینی مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھہ سی نہین چھوٹتی اسلئی کہ یہہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا
بعینہ تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابویوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی دُرر سی نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد و نحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکما بخلاف رایہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمیع کرنا
افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کو ہی سی مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقی ہین اسکے
کما لا یخفی علے من لہ ممارسۃ بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سی استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ
پر بھی ہوتا ہی اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سی عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہی اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین بنسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی
پر چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سی اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم
فی حق العامی فتوی فقیہہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہان پر ملتزم تقلید

جائز ہو ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور مجتہد سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہے ہم کہتے ہیں
کہ روایت منقولہ نوادر کی ہے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع و متعین ہیں واسطے افتاء کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ میں جو وارد ہیں ہم منع کے درپے ہیں تصحیح منقول
ہونا ثابت نہیں اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعی خصم حاصل نہیں اور یہی اس تقدیر تسلیم ممکن
ہے کہ کہا جاوے کہ وسیلۃ الامراق کے معنی یہ ہیں کہ مستفتی کا عمل کرنا دونوں حکموں متخالفین پر بحیثیت
باب امرتین کے موجب مواخذہ نہیں اور حکم نافذ کہ جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
قائل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید میں امر ثلثہ علیحدہ اور صحت حمل
بالتحلیل او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضا
تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہیں اور اگر باوجود قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ میں مقبول
کرکے بمقتضاے حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدۂ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکی کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہیں لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ میں صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی تقلید الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اس مجتہد
کے جسکی تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اسکی حکم حادثہ معینہ میں بطور تشہی جائز نہیں اور اگر رجوع

کر لیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بہ سبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی
ہے اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا
خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے
تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعة الامران مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اس سائل کو
نفاذ اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم
صادق ہی اسلئے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی
قال العلامة الشامی اسم الجنس تشمل جمیع انواعها وافرادها فلا حاجة الی الجمع انتهی وکذا فی
شرح الوقایة وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت عالمگیری
کو بیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب زعم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ
اُس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعة الامران مین
سے چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اوسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکی کا یہہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعة الامران کی تو ظاہر
یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنے دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور
من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانة بھی احکام صحت عمل عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین
نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ
کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص
لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئی کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

معین کا حکم وجوب نتہا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصًا عوام
الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبۂ جہال کا بنجاوین
چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور
یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین سے زمانہ اصحاب مذاہب
سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہین رکہتا اسواسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا
تہا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تہے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولاً تو خود شیخ شعرانے
اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب
آتی ہے اور ثانیاً یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃ مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام فے فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی
معتبر فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعیین مذہب کی اس مستفتی کو جو ملتزم
تقلید امام معین ہی اسکلام سے ثابت نہین ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین
مذہب کے غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہوسکتا ہی کہ افتا انکا حالت ضرورت
مین ہو چوتھی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عزالدین سے جو سابقاً مذکور ہوا صریح مخالف ہی اسلئے
کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلو نمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب
اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیٰی بن یحیٰی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آن دیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم برو گرفت میکردند و انکارے نمودند انتہی مختصراً۔ اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور شافعی
ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین و سیجئ
انہ لا ینقض ما یخالف قول اصحابنا وفی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفھم انتہی اور اسیطرح بہت سی علماء شافعیہ سے بھی منقول
ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی
واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الهراسی والامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکہی جاوے تو جب بھی کچھ مضر نہین اسلئے
کہ باوجود مخالف مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علما سے منقول ہونا فقط
ہمپر حجت نہین ہو سکتا لقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایہ اعتبار سے ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ وفی غیرہ المختار نعم للقطع بانھم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزمہ وقیل لا وقیل
مثل من لم یلتزم وھو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مؤلف معیار کو مفید نہین
اسلئے کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اس محل مین
حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئے کہ حاصل اسکا
تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نتہا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

متقدمین زمانے کو اور یہ ظاہر ہے کہ جس قدر اسلاف کا زمانہ صحابہ اور تابعین میں تھا جب
مدون نہ تھی اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ میں کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہیں کئے تھے اور ان کے
نفوس میں اکثر مومنین میں بسبب قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تھا
تو بسبب ان اسباب کے عرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نہ تھی بلکہ جب اور زمانہ ہوا
اور زمانہ ائمہ مجتہدین میں مذاہب مدون ہو گئے اور مذہب مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع
ہو گیا اور نفوس پر اتباع اہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکے ادائے
احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اسی کو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول
میں ... فرمایا ہے کہ ذکرنا کلامہ سابقا اور یہی ہو مکرر ادا تائید ہ میں کلام الملا علی القاری وغیرہم
باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فلو التزم الخ سو یہ بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ ہم اولا کہتے
ہیں تم جو حق ملتزم تقلید میں حکم وجوب تعیین تقلید نہیں کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ اللہ
تعالی نے کسیکو امر نہیں کیا ساتھ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ میں مقلد عمل کرلے
تو اس مسئلہ خاص میں تم حکم عدم جواز رجوع کا کیوں دیتے ہو یہ بھی تو اللہ تعالی نے نہیں حکم
کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کرلو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دو گے وہی جواب
ہمارا ہے اور ثانیا یہ کہ شریعہ نے حکم نہیں کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالت میں جواز نہیں ہے یا بعد ادائے اسکی یا درصورت جمع مذہبین کے یا بغیر
اسکی یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اسکی چھوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہیں بلکہ ہم تو یہ
کہتے ہیں کہ جس وقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اسکو ہر وقت واقع ہونے ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہو جانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت حصول ملکہ
اجتہاد کے چھوڑنا مذہب اس مجتہد کا جائز ہے اور نہیں تو نہیں تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو لفظ
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہیں اسلئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہیں کرتے اور بعض
بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہیں فانتظر اور جس جگہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہاں بھی جواب معقول اور توجیہ مقبول انکی سن لیجیو
اس محل میں مجرد ادعا اور خبر قول قابل جواب نہیں اب یہ جو عبارت شرح تحریر وانکی اثبات مدعا
مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اسکا بخوبی جواب قول حق سے ظاہر ہو چکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکارا یا سبق کو بہر تفصیل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہی بنظر غور ملاحظہ کرو

قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضا وہل یقلد غیرہ ای غیر من قلدہ فی حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل اولا المختار نعم للقطع بالاستقرار بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا یستفتون مرۃ واحدا من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین مفتیا واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھرجانا تقلید سے اس حادثہ معینہ مین درست نہین اور آمدی اور ابن حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہین کہ نقل اجماع صحیح نہین اسواسطے کہ سواء آمدی اور ابن حاجب کے کلام کے اورون کے کلام سے اُس مین بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف کہتا ہی کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی و ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی و ابن حاجب کے حاجت نہین اور یہہ جو کہا کہ جس حکم مین مقلد نے کسی امام کی تقلید نہین کی ہے تو اوسمین اختیار ہی جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلئی کہ زمانہ صحابہ سے لیکر اب تک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتی ہین اور اوسکا انکار کوئی نہین کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر ملتزم سے بحث نہین اور ثانیا کہا مریہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مسائل مستنبطہ ایک مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہی اور بھی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ بیشنظر تھے اجرائی اہوا اور اغراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہتا پس اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ مین کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الشیخ البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ و

تطبیق درمیان نقل اجماع و خلاف

جواب عدم تقلید معین

آثار سے بہت بعد ہم شفیقہ تھذیب الاصول وتفریع المسائل نتیجہ وجہان فی العقد الفرید للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو زمانہ صحابہ اور تابعین میں جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ کے تھا اصلی کہ اس زمانہ میں اسکی حاجت نہ تھی اور بعد اسکی یہ امور واجبات حتمیہ سے ہوئی بہت ورفع حاجت کے چنانچہ یہ مضمون امام نووی نے تھذیب میں اور امام محمد برکلی نے طریقہ محمدیہ میں اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلام میں مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی تحت قول صاحب الدر المختار وبکرہ وامامۃ عبد اعمی قولہ ومبتدع ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ انتہی اور ثابت یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو تو کسی پر اوپر کسی تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہیں اما بالنظر الی عروض العوارض جیسے وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تشہی علی النفوس کے کہ اوسنے ثمرہ اوسکا یہ ہی کہ ان پر جہل اب دو چار باتیں اور حدیثیں کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں اور لاکھوں علماء دین اور صلحاء اور فقہاء مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ مولوی قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف میں دونوں قول وجوب اور عدم وجوب میں اسیطور سے تطبیق کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گزاری ہی کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ انہ علی التحقیق لا اختلاف بین کلام مولانا المحققین لا فی الصورۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام ابن الہمام وغیرہ الزامات منعہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجامہم بلجام التقوی لان الغالب فیہم التسامح والتساہل والتعاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یؤدیہم الی الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات الایۃ وقال لا یجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان تاویلا یتطرق بہ علی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی السفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب المحظورات او ترک الواجبات انتہی قال الدہلوی فی مثلہا سد الذریعۃ واما قول الامام ابن الہمام بان العامی

فی تتبع الرخص بمانع شرعی و عقلی ہو جواب تحقیقی بنا بر ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین فی امر الدین انتہی اور در العابجہ کہ بعبہ کہتا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ شارح تک ہر عصر میں یہی طریق تھا کہ مستفتی لوگ مجتہدین سے لا علی التعیین سوال کرتے تھے اور کوئی اسپر انکار نہیں کرتا تھا سراسر مخالف ہی نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکہتے تھے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تھے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہیں کرتے کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحیی بن یحیی سوا چار مسئلوں کی مخالفت امام مالک کی نہیں کرتے اور اسپر اہل اسلام اوس وقت کے بجہت مخالفت کے چار مسئلوں میں اونپر طعنہ کرتے تھے اور برا سمجھتے تھے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہیں رکہتے اونکو تقلید میں کبھی کسیکی اور کبھی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہہ جو حکم کیا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یہی طریق تھا کہ لا علی التعیین مستفتی سوال کرتے تھے کسطرح مسلم ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح سے تو سیکڑوں برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تھے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا علی التعیین کیونکر مانا جاتا ہے اور بھی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مؤلف معیار نے لکھی ہے اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہیں ہوئی تھی اوسوقت تک تقلید لا علی التعیین کے جاری تھے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی جاتی اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ میں آتی ہیں فانتظر منصفا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنی پہلے جو ہم ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم میں کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو بعضے تو یہہ کہتے ہیں کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ میں مخالفت امام اپنے کی درست نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اوس کو

للتقلید بالاستفتاء من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا یستفتون مرۃ واحدا من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول غیر ملتزمین مذہبا واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی فہل یلزم الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب علیہ العمل بموجب اعتقادہ وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ ورسولہ ولم یوجب علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ

مخالفت ورثت ہوا اور جمیع ہی قول ٹوٹنے ہی اسلئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین لازم ہین
ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا یا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اسکی اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصرا پہلے تو غور
کرو کہ عبارۃ امام اس شخص کو مضر ہے جو کسی عالم کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کرے
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
در صورت جمیع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے کو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم ہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرو اور باقی مذہبونکو
چھوڑ دو نزدیک فہم سلیم کے قابل اعتنا نہین اسلئے کہ جس طور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہین وہ
بالتشبیہہ ثابت ہی ساتھہ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم اوسکے اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اسکی طرف اشارہ پہلی بھی ہو چکا ہی یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے مَا آتَاکُمُ
الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَہَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَہُوْا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا وہ بعینہ حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جم غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھہ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ فَاِنَّہٗ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِی النَّارِ کے واجب کیا
اور تقلید علے التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہی جمیع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اوپر
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھ احکام عقاید کے یا متابعت
سلطان کی یا علمار کی صرف کرنا ہی حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہہ ہی کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہی علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہہ ہی کہ ابتداءً لازم نہین کی تو مسلم ہی اور ہمکو

اسباب وجود تقلید شخصی

مضر نہیں ہیں یعنی کہ ضرر کلام مقلد ابتدائی میں نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسی صورت میں جب
نہیں کہ خواہ ابتدا ہو خواہ بعد التزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ التزام
کر لینا ایک مذہب کا علامت ہے اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت متبوعیت آنکے
اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکے قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور
ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس میں اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تفتیش
دین کا اور باعث ہو طعن کا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہے تحت آن نصوص آیات اور احادیث
کے جو دال ہیں اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیۃ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء اوپر قرات
رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علماء کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنی خشیت کی تعظیم کے ہیں یعنی
تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف وانفت قراءۃ
قرأ و من قرأ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء وھو عمر بن عبد العزیز و یحکی عن ابی حنیفۃ فلت الخشیۃ
فی ھذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلھم و یعظمھم کما یجل المھیب المخشی من الرجال بین الناس من
بین جمیع عبادہ انتہی و قال فی المدارک و قرأ ابو حنیفۃ و عمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ
تعالی عنھم انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء والخشیۃ فی ھذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما
یعظم اللہ من عبادہ العلماء انتہی پس جب اللہ تعالی اپنی عباد میں سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما
عبارت ہیں فقہا فی الدین سے اور عمدہ ان میں مجتہدین ہیں پس بندوں کو تنقیص اور توہین انکی اور
امور جو موجبات ہیں انکی حرام ہونگے اسلئے کہ مقتضی الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز کے
فی نفسہ حرام نہ تھا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کو
کہ یہ بدعت محرمہ ہے تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستصفی و الفعل عقیب الصلوۃ مکروہ لان الجہال یعتقدونھا سنۃ او واجبۃ وکل مباح
یؤدی الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انھا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہیں ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے میں یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال میں اسلئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

شرع سے اور جو برائت ہوا ہے یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب چھوڑنا اس مجتہد کے اور مجتہد میں ایسی نقصان دینے
کو تقلید ایک دوسرے المذہب کے اشتہار ہو نہ دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر غیر معین تقلید
ائمہ کو سے الاتفاق حکم انتقال بنایا جائے تو ایسے فتنہ اور بہت نفسانیت بپا ہوئے کہ انکا
انسداد دشوار ہوگا اور فساد اور بہت تخمین حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ کے والفتنۃ اشد ولا تفسدوا فی الارض بعد
اصلاحہا وغیرہ کے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہو گیا دوسرے
حنفی نے چاہا کہ میں اسکی زوجہ سے نکاح کر لوں پس وہ حکم تقلید امام مالک کا کر کے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور استفسار حکم اسکے
کے اس عورت سے نکاح کر لیا بعد اسکے زوج اول اسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر زوج ثانی
کا بہ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور بہ قصد قتل اور فساد
میں تمسک نہ کریگا اسیواسطے فقہاء حنفیہ لکھتے ہیں کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو گنجایش منازعت و مزاحمت باقی نرہی اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا تفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافاً
لمالک انتہی کے فرماتے ہیں قلت نظیرہ والمسئلۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت برؤیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا
بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض
اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان
الترافع الی المالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام
عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کر لینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہم نے تسلیم کیا کہ ابتداءً
تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کر لیا اور اپنے
اوپر اسکو لازم کر لیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشا پوری سے بیچ تفسیر قول اللہ تعالی کے والموفون بعہدہم اذا عاہدوا الآیہ کما قال ویندرج فیہ ما
یلتزمہ المکلف ابتداء من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالی کالنذور والایمان او بینہ وبین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علی السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط
والمکرہ وعلی ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس
واجبا کعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعید انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہیں العہد
الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشیء والموثق انتہی پس یہہ التزام بنا بر بیان علماء تفسیر لغت کے وعدہ
مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہیں ہوا یعنی التزام کرنا مکلف کا ایک عہدہ مضبوط اور میثاق ہے
درمیان بندے کے اور اللہ تعالی کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب
معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا اور بفحوای حدیث شریف
لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے
پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی واوفوا
بالعہد بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علی ان الاصل فی البیاعات
والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ
بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعوں کے اور عہدوں کی اور عقدوں کی صحت ہی اور لازم پکڑنا اسکا
واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہیں ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم
یہہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر میں نہیں ہے عہد میں بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر
اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل سے پہلے دیکھ چکے ہیں پس یہاں پر حاجت تکرار نہیں اور جو لکھا ہے
بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن
قرء کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی
او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا
انتہی کلام ہی غیر محصل المآل کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوے
ہیں قال فی القاموس المذہب المتوضا والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل
اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہیں اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب و سنت سے ہی خواہ نصاً خواہ دلالۃً یا استنباطاً کے جو عقائد اور اعمال کے مقرر کر دئیے ہیں اور احکام
ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کر دئیے فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت سے بیان
کئے ہیں اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام میں اور تعمیل اُن اعمال میں تابع ہیں مجتہدین کے پھر ان مجتہدین
کو اہل سنت والجماعت میں سے کثرت مخالفت اصول مقررہ کے باہم اُن مسائل کے سبب میں اختلاف پڑا ہے
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتی ہیں اُس مجتہد کا اسلئے کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا
وہی ہے پس جب کسی نے طریقہ میں ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا جمیع مسائل میں
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اُس وقت یہہ شخص حنفی المذہب کہلاویگا اور ضرور اُسکا قرار پاویگا تو
اس شخص ملتزم کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام مذہب کے اور حنفی
ہوجانے کی ضرورت نہیں فقط اجمالاً یہہ التزام کرنا کہ میں فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا بتقلید مذہب اور حنفی مثلاً بن
جانے میں بیکار ہے اور اسلام پر کہ مذہب نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اُس شخص کا جو ایک کتاب
فروع میں کسی مجتہد کے پڑھے اور فتاوی اوسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل من ادعی فلیبرہن علیہ
البتہ جو مجتہد کہ کتاب و سنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکے لئے معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہیں پا سکتا اور مقلد کے لئے
اختیار کرنے مذہب میں اجمالاً یہہ التزام کر لینا کہ میں نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئے کہ اوسکی التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل میں صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہیں جو بالفعل
قدر ضروری مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہو اور اوسکو ان علوم میں معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر فہم
مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہو گا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئے
کہ حنفی وہی ہے جو مسائل فروع میں ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتد بہ
مذہب حنفی کے یاد رکھتا ہو یا نہیں اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہیں پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہے بلکہ اسکی ایسی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے کہ
یعنی جمیع ما جاء بہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہہ شخص بمجرد اس عقیدہ اور بیان کے

مسلمان ہوگیا اور ملت اسکا اسلام قرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقاید وشارحہ فی شرحہ الایمان فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالےٰ ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالےٰ اجمالاً فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تنحط درجتہ عن الایمان التفصیلی انتہی وقال العلی القاری فی شرحہ للفقہ الاکبر وہو ای الایمان ان یثبت التصدیق والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہی وہکذا فی سائر کتب العقائد پس جس طرح مومن ہو جانے مین اجمالاً تصدیق کر لینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالےٰ کافی ہے اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کر لینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالاً بس کرتا ہی بخلاف نحوی وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تا وقت نہ جان لینے مسائل معتد بہ نحو کے نحوی نہین کہین گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علےٰ وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود نقل اس کلام سی یہہ ہی کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل مین طرف مذہب آخر کے جائز ہی تو ہمنے تسلیم کر لیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر حتما یہہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت نہوگا اسلئی کہ مدعای اوسکا تو جبتک ثابت ہو کہ دلیل اُسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اُسکی کے اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعای خصم کے کیونکر ہوگی علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علےٰ وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مولف معیار کی اسلئی کہ وہ تو قائل ہین جواز ترک تقلید کے مطلقاً خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اُسکی یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین یا سب مسائل مین اور یہہ جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سی وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل کر لیا ہے نہ وہ مسائل جنکا اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بحجت قول کمال کے کہ اُنہون سنے فرمایا کہ انتقال مذہب سی حقیقۃ نہین ہوتا مگر حکم اُس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کر لیا ہے انتہی آمین اولا یہہ ہے کہ اس تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئی کہ جن مسائل پر عمل کر لیا ہے اُن سب مین تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا الا التی اعتقدہا بدون عمل بقول الکمال ثم حقیقۃ الانتقال ای عن المذہب انما تتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً والتزم العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع

انتقال تجویز کرتے ہیں اور بخلاف مذہب کسی تمرتاشی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب ثانی جا اولاً مسئلہ
کیا کہیں اور ثانیاً یہہ کہ رجوع کرنا حقیقۃ عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کیسے اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن رجوع میں رجوع کرنیوالا
کو وا اول میں مشغول ہوتا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہو سکیگا اسلئے کہ پہلا
عمل پہلے ہی بالکمال ادا ہو چکا پھر اوس سے رجوع کی کیا معنے البتہ اگر یہہ کہیں تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلاً نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمیں بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹھہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل تقلید امام ابی حنیفہ ہوا تھا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہاں ہوئی اگر دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقۃ تقلید نہیں پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا ثابت باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایکمذہب کے اور بعض
آخر اوسی عمل کا موافق دوسری مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسکو بھی حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃ نہیں ہوتی
مگر ساتھہ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کر لیا تو حالت عمل میں وہ عامل
مقلد ہے اس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اوسی مذہب کا اوسی عمل یا اوس میں
تو بمعنے عازم اور ملتزم ہی کے ہوگا اسلئے کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی تمہو چکی اور عمل آیندہ کی خواہ اوسی
عمل میں ہو یا اور میں ابھی متحقق نہیں ہوئی پس اب باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سے طرف مذہب آخر کی اسمیں عمل کرنیکے اور کسی مسئلہ مذہب اول کے کچھہ ضرورت نہیں
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کر لیا ہے حیث قال لان المذہب لایکون الا لمج

له نوع نظرٍ و بصیرة بالمذہب او لمن قرر کتابا فی فروع المذہب و عرف فتاوی امامه واقواله انتہے
اسلئے کہ مجرد نسبت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہبی الا ہو گیا اور عمل در کار رہا اور یہہ امر جیسے مسلم ہے
کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھ معرفت کے بھی وعدہ تقلید
ہے حقیقۃً تقلید نہیں لیکن وعدہ منضبط مقارن ساتھ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہیں اور رجوع
عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا ضرورت
اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھ نص قطعی و اوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا کے وما یدل علی حرمۃ
عدم الوفاء من الآیات والاحادیث لا تحصی عدداً باآنکہ اس التزام کے چھوڑنے میں ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور سفہا کے
پس یہہ کہنا شارح تحریر کا فان اراد وا یعنی المشائخ القائلین من الحنفیة بان المستقل من مذہب الی
مذہب آثم یستوجب التعزیر بہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامہ نفسہ قولاً
او نیۃً شرعاً و کذا لا یلزم بالعمل علی الصحیح کما تقدم انتہے باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قران اور
احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہیں اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر بالذات
اسی بات کو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید اوسکی کرلے لیکن
حکم تعیین تقلید اس آیہ سے نہیں کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھ آیات اور احادیث مذکورہ
سابقہ کے حکم وجوب کیا ہے فلا منافاۃ بین حکم وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید
بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہماری سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول
شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب مندفع ہو گئے ادنے التفات منصف
(صفحہ ۱۹۶ مین آویگا ۱۲)
ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح دفع ہو گیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب منتہم الحصول کا اور جواب عبارت
تقریر کا بھی ہیچ بیان قول صاحب مسلم کے بیشتر تفصیل گزر چکا حاجت اعادہ نہیں ہے ہذا کلام بحر العلوم
میں اولا یہہ بات ہے کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دیں تو وجہ
بحر العلوم کا اوسپر وارد ہو ہتے تو یہہ مسلک اختیار ہی نہیں کیا اور ثانیا یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر
التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنی نفس سے کہ میں فلانے مذہب پر ہوں جیسے مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اوسکی کے

تعیین ہے بلکہ یہہ عہد بیعت وجود احتمال حنث کے اجمالا یا کسی اور سبب سی کیا تو اوسکو استقرار
اوپر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہیں بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال اوسکا سبب
سے اللہ دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہوجاوے تو
اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہہ شریعت بنانا ہے اپنی گھر سے یا منظور کہ التزام نہیں خالی تعلیہ حیثیت سی
اسپر میں کہتا ہوں کہ انسان کبھی متنافی امر دنیوی کسی ایک کو لازم پکڑلیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا
دفع حرج کے لئے انتہے ترجمۂ کلام مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام کو بحر العلوم
نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے واجب ہی پس ترک
اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل ہونے پر حکم تعزیر
کیا ہے بھی صحیح نہیں اسلئے کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود ہیں ائمہ مجتہدین
میں اور داخل ہیں متقدمین میں کیا ہے البتہ یہہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق
بیان کرتا ہے اسلئے یہہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجاوے تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی
نہیں اگر شافعی وغیرہ بھی بلا وجہ وجواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہی لائق ہے کہ اسی پر اعتماد رکھا جاوے لیکن یہہ چاہئے
کہ انتقال بطور تلہی کے نہو انتہے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت نصّ
دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہ
حرام ہے پس انتقال بھی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدون معرفۃ الدلیل و
وقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہوا اور جوابات اوسکی
گزر چکے باینہمہ ہم کہتے ہیں کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ میں اتباعا لابن الہمام دال ہے اوپر اس
بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں ہے اگرچہ
بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہ اکابر بھی واجب کہتے ہیں کیونکہ کلام
ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر میں تحت قول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفا لرایہ ناسیا
لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی اسمضمون پر بوضاحت دال ہی کما قال وعند
عند ابی حنیفۃ وعنہما لاینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطأ عنده وفیہ تعیین وجہ

ابی حنیفۃ جوابہ بتعبیر تأمل ومع ذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علی قولہما وذکر آنفنا وسے

الشفیر ان الفتوی علی قول ابی حنیفۃ فقد اختلف الفتوی والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما

لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین

بیچ صحت قضا کے ساتھہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونو قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے

تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہوار باطلہ کے تواب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی

حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطے کہ قصداً اپنے مذہب کو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہین ہے

مگر بجہت ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہہ توہم پیدا ہو کہ یہہ حکم واسطے قاضی

مجتہد کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرائہ اسپر دال ہے اسلئے کہ رای مجتہد ہی کے لئے ہوتی ہی مقلد صاحب

رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو

بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رائی سے اس

جگہہ مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے

عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بھولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہی اور اگر جانکر

کیا ہے تو اسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین

چنانچہ علامہ شامی حاشیہ در مختار مین فرماتے ہین تقضی فی مجتہد فیہ ای فی امر یسوغ الاجتہاد فیہ و

قولہ بخلاف رایہ متعلق بقضی وحاصل ہذہ المسئلۃ انہ یشترط لصحۃ القضاء ان یکون موافقاً لرایہ ای

لمذہبہ مجتہداً کان او مقلداً انتہی مختصراً اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے

نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پہلا علامہ شامی کا منافی ہماری نہوا

کما لا یخفی فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے

حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سی فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع

نہین معلوم ہوتا اسلئے شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل النفس کا اسجگہہ یکسان ہے اور یہہ

گمان بھی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اسکے کے اس سبب سی ہے کہ سلطان مقید

کر دیتا ہے قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجو اور خلاف اوسکے

نکیجو پس یہہ قاضی بنسبت اجراء احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہو اور اسی واسطے منع
ہے قول صاحبین کا سبب یہ ہے کہ سلطان قضاۃ قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے کرتا
اور اگر سلطان نے قضاۃ قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کردیا تو اس صورت میں بالاتفاق خلاف
حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونوں مضمونوں کو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل
الخلاف فیما اذا لم یقیدہ علیہ السلطان القضاء بالصحیح من مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلاف
مذہبہ لکونہ معزولا عنہ قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان
الحکم والفتویٰ بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد
ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان
قضاءہ قضاء بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ
قضاء المجتہد کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتویٰ
وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء وقال وہو المختار للفتوی کما بسطہ
المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعدہ الشارح عن الملتقط انتہی اور یہی نفس درمختار میں مصرح ہی کہ قاضی
اور مفتی دونوں اسبات میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتویٰ دینا برخلاف مذہب اپنی کے دونوں کو درست نہیں
کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم
والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے
ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور
فتویٰ دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہیں تصریح
اوسکی یہ ہے وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالۃ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی
مذہب الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ و
مذہب الحنفیۃ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا وقیدہ البیری بالعامی ای
الذی لا رأی لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رأی اما اذا کان عامیا فلم ارہ ولکن مقتضی تقییدہ بذی الرأی انہ لا یجوز للعامی ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص و الاخبار و ہو من اہل الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال و فی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشیء من ہذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف و اجاز وا العمل بہ للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ کما سیأتی فی محلہ و ذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہہ ہی کہ نزدیک حنفیہ کے روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوی دینا اور قضا کرنا درست نہیں اور بیری نے عمل النفس میں قید لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہیں پہچانتا اور ملکہ کسی قسم کے اجتہاد کا نہیں رکہتا اسکی لئے یہہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہی اوسکی لئی ترجیح دینا اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسواسطی کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکہتا ہی پس اگر اپنے مذہب کی روایت مرجوحہ کو یا دوسری مذہب کی روایت کو کہ وہ بہی نسبت مذہب اسکی کے یا مرجوح ہی یا غلط ساتہہ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہی پس خوب واضح ہوا اس کلام سے کہ یہہ جو علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہی فتحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین و انہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ و یعمل بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین ما فعلہ بتقلید امام آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام آخر کے خاص ہے ساتہہ عالم صاحب درایۃ کے یعنی واسطی مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آیندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل میں شرنبلالی سی نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہے و قال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین بطلانہا فی مذہبہ و صحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ و یجتزئ بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیہ انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتہی اور وجہ دلالت کی یہہ ہی کہ اس قول میں تقلید کرنا

تقلید امام آخر کی خاص ہے ساتہہ عالم صاحب درایۃ کے یا محمول ہے ضرورت پر

مذہب غیر مجتہد سے یعنی امام ابو یوسف اور کبھی جب نماز جمعہ پڑھ چکے تو خبر آئی اب جماعت متفرق ہو گئی اب جمعہ
اس نماز کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سے اسی پر اتباع
میں جمعہ و سہو ساقط ہے اسلئے کہ بحث کثیر میں مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھ سجدہ سہو
کے نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بسبب اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہد
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلاء پر جو اونچی بوجھی رکھتے ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار
نے عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول اوپر حق مجتہد میں یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سے اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
میں محققین سے نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار یا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علے الاطلاق نفی کرکے جاہلوں کو مغالطہ میں ڈالتا ہے اور تقلید علی التعیین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہمارے ساتھ ادنے التفات کے واسطے دفع اقوال آئندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم انکے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہیں کافی ہیں لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھ اور بھی جیسے جیسا کیجاتی ہے تو سنو کہ یہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہے لا یرجع بعد تقلید فیما
قلد اتفاقا و فے حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب الرجوع الی
من قلد اولا فی مسئلۃ یکون تقیید النص و ہو یجری مجری النسخ علے ما تقرر فے الاصول انتہی یعنی جس امر میں تقلید
کسی مجتہد کی نہیں کی تو اسمیں اختیار ہے جس امام کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمیں تعیین کسیکی تقلید کی نہیں پس قول وجوب تقلید اس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
ہے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ نسخ ہے انتہی محصل ترجمہ ہمکو مضرت نہیں پہونچاتا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین میں جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور اوسپر دال ہے منافات نہیں پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیا یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید من بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اوسکی آیہ اوفوا بالعقود ہے پس یہی آیہ مقید کرنیوالی ہے نص مطلق مذکور کو اور
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثا یہ کہ مؤلف اسی آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو پیشتر مقید بان حجیۃ

ساتھ اہل ذکر حق کے ساتھ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہو جانے تقیید کے اگر تقیید ساتھ آیات کے اور تقییدین ساتھ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہو گئین کما لا یخفی علے مہرۃ الاصول والقیاس یہ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سے بھی آیات کو مخصوص اور مقید کر لیتا ہی کما سیجئی فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اسکی بنا بر تسلیم مؤلف کے ساتھ حدیث اتبعوا السواد الاعظم الخ کی ہو جائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا فیحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اسلئی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم لعوارض واجب کہتی ہین اور اگر یہہ مراد ہی کہ لعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اسکی کی حذف کر کے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ در مختار مین قنادی سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنے ایک شخص حنفی تہا مثلاً اوسنی طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہائی حنفیہ نے کچھہ برا سمجھا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم کے علامہ محمد عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلاً دو حال سی خالی نہین یا یا منظور ہی کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکہتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کر کے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکہا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اس سبب سی مذہب حنفی چھوڑ کر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اوسپر کچھہ ملامت نہین اسلئی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھہ قوت اجتہاد کے جو شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہونے قوت اجتہادی کے ہوگا تو یہہ چھوڑنا نہین ہی مگر واسطی اتباع ہوا اور غرض نفسانی و دنیوی کے تو بہت ظاہر ہی کہ اوسنی مذہب حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اس فعل سی علامت اہانت مذہب

اما ہوا نفس یا جیسا بھی ہو اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انھیں دو امر کو بتصریح ذکر کیا ہے ایک معصیت بلا
دلیل دوسرا ہوائے نفسانی اور غرض دنیوی اور رد کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ
کے جو اسباب پر دلالت صریحہ کرتا ہے کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہو اور
اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہیں کی نقل کرکے محمول کیا ہے حق عارف دلائل پر جو قسم
اول تارک مذہب کی ہے ذکر کی ہے اور وہ عبارتیں جو بیچ مذمت ترک مذہب اپنی کے اور اختیار کرنے
مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہیں انکو محمول کیا ہے اوپر ترک بجہت غرض نفسانی کے
اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور رد کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کسی مجتہد
معین کے لازم نہیں کی ہے اسکا جواب دیا ہے بایں طور کہ سچ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہیں مگر بوجہ
عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسبابات کی ہے
کہ ترک تقلید مذہب ملتزم میں بلا دلیل شرعی کے علامت ہے استخفاف مذہب کی اور خوف ہے تلاعب کا ساتھ
مذاہب مجتہدین کے اب منصفین انکو چاہیئے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہیں دیکھیں اور ملاحظہ
کریں کہ مضمون مذکور اُس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہے اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور
یہہ بات بھی یاد رکھیں کہ یہہ جو علامہ شامی نے کہا ہے کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنی فی الجملہ مجتہد ہو تو اسکو
چھوڑنا مذہب اپنے کا ان مسائل میں جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہے حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس
زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہہ کاہیکو فرماتے تقسیم کرکے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا الزمان
المنع ہوتی علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی کلامہ مفصلا و نص
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض
محمود شرعا قال فی التاتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ
فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرأ خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک
فاجابہ فزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت
النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی ملخصا

وفيها عن الفتاوى النسفية الثبات على مذهب ابي حنيفة خير و اولى قال وهذه الكلمة اقرب الى الالغز
وفي آخر التحرير للمحقق ابن الهمام لا يرجع المقلد فيما قلد فيه اتفاقا الخ ثم قال وانما اطلنا في ذلك
لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في الكتب من اطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فيحملهم على
تنقيص الائمة المجتهدين فان العلماء حاشاهم الله تعالى ان يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي وغيره
بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين نفعنا الله تعالى
بهم وامدنا على حبهم آمين يدل لذلك ما في القنية رامزا لبعض كتب المذهب ليس للعامي ان
يتحول من مذهب الى مذهب ويستوي فيه الحنفي والشافعي انتهى مولف معيار نے کلام تاتارخانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکھتی تھی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
باقی کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے
کہ یہ امر تو عوام مومنین سے بھی مستبعد ہے چہ جای آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کریں اور جہال کو مغلطہ
میں ڈالیں اگر کہا جاوے کہ کلام علامہ شامی اثبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائی و اجتہاد ہی تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے میں مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہیں
اسلیے کہ ابن الہمام جو مصنف ہیں تحریر کے انہیں کے کلام سے اس محل میں علامہ شامی نے اور جناب
مولف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر میں تصریح
فرماتے ہیں حق قاضی میں خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ میں یعنی زمانہ ابن الہمام میں کہ ہمارے
زمانہ کی نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تہا کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنی کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہیں کما مر تصریح کلامہ فتبیل ہذا فتذکرا اور اسیطور پر تائید ہی اس مدعا کی ابن الہمام کے کلام
ان لوگوں سے بھی کہ مولف معیار جواز انتقال انہیں سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب مُفتیہ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علے الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب سنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بہی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع و اقلہا ثلاث انتہے اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقی سی نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہے اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نلے مذہب کے فقیہ کیسی ہنگیا پہر ہم اسکو بہی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فی فروع المذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنی کے معلوم نہین ہین چہ قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتھہ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسرے وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بہی پہچانتا ہو تیسرے وہ کہ باانہمہ بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھہ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد مضبوطہ امام کی کرسکتا ہو چہٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنی کی بمراعات قواعد امام کر سکی چنانچہ یہہ مضمون ابن کمال پاشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کردیا اور منتہی فی المذہب جسکے واسطی شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو سمجہانے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متعلق ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ مخفی نرہے اسپر تقیید اس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اس سی مقید ہی

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید نہ لکہی اور مراد اس سے مطلق ہے اور یہی حافظ ہو کتب
لیتے ہے کو چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب
الحافظ لکتب مذہبہ مین شرطہ ان یکون صحیح الفہم عارفا بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامہم لا یخفی علیہ غالبا التقیید یکون مطلقا فی الظاہر والمراد منہ التقیید و
الاطلاق لما یکون مقیدا فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہی پس یہہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی
ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مخرجین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور چہار
قسمین اول وثانی اور خامس اور سادس اس سے خارج ہین کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی
کے لیے تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ ساتوین
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماء ہی کی شان ہے جو مسائل فروع واصول امام کے سے واقف
ہین سو اونکے حق مین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد ہذا المتبحر ان یمیل نے مسئلۃ الخ کیا کلام مخصوص
در باب غیر مقیدہ عامی خصم ہے اسلیے کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لیے کوئی مذہب
نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہین ہے اس قول کو
شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکے نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی
نے وہین سے اخذ کیا ہی پس تینون راوی جدا جدا نہین ہین اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہونے
مذہب کے بالذات وبالاستقلال اور ثانیا یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سے یہہ بات نکالی کہ
عامی کے لیے تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطے علما کے سو اونکے حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہہ
فرماتے ہین کہ اوسکو تقلید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر
فی المذہب کے نہ حق مطلق علما کے پس یہہ سمجہنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے علما ہین اور وہ نہین مگر متبحر
فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چہہ قسمین ہین غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد
مستقل جو ان چہہ قسمون مین مذکور نہین تو یہہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب دو پر صادق ہی انمین
سے پس سب علما کے لیے حکم تقلید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثا یہہ کہ کلام شاہ صاحب
موصوف کے معنی یہہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب تھی اور وقت عروض حوادث کے تقلید معین ہی واجب تھی چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطے مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گذر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح
فرمایا ہے کہ مائۃ اولے اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہتی اور بعد مائتین کے تقلید معین ہی واجب ہے
چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور وہ تحقیق ویتی ہیں اعلم ان الناس
کانوا فی المائۃ الاولے والثانیۃ غیر مجتمعین علے التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت
القلوب ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ
قوله والحکایۃ لہ فی کل شیء والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علے ذلک فی القرنین الاول والثانی
انتہی بل کان الناس علے درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی
لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ
الوضوء والغسل واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علے ذلک و
اذا وقعت لہم نادرۃ استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر
کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علے مرتبتین
منہم من امعن فی تتبع الکتاب والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یتصدی
بالفتیا فی الناس ویجیبہم فی الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد
وہذا الاستعداد تارۃ یحصل باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث
وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من
معرفۃ مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک
کحال الامامین القدوتین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول
المرویۃ فی کل باب باب عن مشایخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال
الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن بہ من
معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرای ببعض المسائل الاخری
من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم تتکامل لہ الادوات کما تکامل
للمجتہد المطلق فہو مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انہم کانوا اذا استفتیتم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطا وبعد المأتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین
باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہے
بقدر الحاجۃ اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح
کلام اونکے کا محمول ہی احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین واجب نتہی اور
یہی کہنا مکہا یہہ امر کہ جسکو ہم شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب کہین تو وہ کلام محمول ہے اوپر
احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مأتین کے تقلید مجتہد معین واجب
ہے علے الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف سے ظاہر ہوئی یہہ بات
کہ جس کسی نے یہہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اس عامی مین
جو منسوب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منسوب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے
واجب ہے تقلید اس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز
مخالفت کا قول کیا ہو تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے
چنانچہ آخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے
ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب
فہل یجوز ان یتخیر ویتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علے انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام
لا فیہ وجہان قال النووی والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزم بل یستفتی من شاء او من اتفق لکن من
غیر تلقط الرخص انتہی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا تو
بہت واضح ہے کہ لائق اتباع و عمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے بہذا التطبیق درمیان کلام فقہا اور اصولیین کے علی الاتم تفصیل کردی گئی
اور سوال اوسکی ہر طرح جواب دیئے گئے فلیستذکر فالحمد للہ سبحانہ علے ذلک وعلے جمیع نعمائہ والائہ اور وہ جو
کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین
اور پہنچانا ثواب اعمال کو واسطے اموات کے اور تحدید ذکر وغیرہ کو ساتہہ اوضاع مخصوصہ کے بدعت
قرار دیا ہے اور مقتضا ہی کلام اس قائل کا یہہ ہے کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو
منحصر سیئہ ہی مین سمجھتا ہے اور ضلالت ہی جانتا ہے تو باوجودیکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین میں سے نہیں پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہیں ہے
اور وہ جو مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے ادلہ کے کیسے پذیرا ہو ہم
کہتے ہین کہ صلوۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کی ہی
نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علمار عظام اور اولیار کرام کے
اسواسطی کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا
اور ضبط احکام شرع کا جس طرح سے حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑی
اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اس سے ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ
احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب
قیام کیا تھا اور دوسری پانوکو زمین سے اوٹھاکر پانو پر رکہہ لیا تھا اسکو علامہ شامی غرض حسن پر
محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی کراہۃ کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالی
عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن رأسہ لکن اذا قصد
التذلل فلا کراہۃ ثم رأیت لبعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ للنفس ولیس بعید
ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یخل منہ خشوعہ مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز
پڑہنا اور ایک پانون پر قیام کر نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطی اظہار تذلل اور غرض
مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہۃ تو صلوۃ معکوس وغیرہ کو توکسی نے فقہای معتبرین مین سے
مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سے جائز ہوتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت
ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور کسی قسم
مین اقسام ثلثہ سے داخل کرو تو ہوسکتا ہی وقد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین العلماء
الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنی کچہہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچہہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو
مؤلف معیار وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنی قرار دیا ہی اون سبکی جواب ہین کچہہ گزر چکے اور
باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیاء سے طرف
اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سے ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اون احادیث کی حد تواتر کو

پہونچنا عبادت بدنیہ کا اموات کو احادیث صحیحہ سے ثابت ہے ۱۲

تو مجھکو بحث اسکو بدعت کہنا کہ ایسی چیز کو جسکی اصل شرع سی ثابت نہیں کمال جہالت اور نادانی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق جمہور کے مخالف احادیث صحیحہ کے انکا قول کیا
ہے اور اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور علماء دین سے قال العلامة الشامي في منحة الخالق قول صاحب
الدرر المختار الاصل ان كل من اتى بعبادة ما له جعل ثوابها لغيره وان نواها عند الفعل لنفسه لظاهر الادلة
واما قوله تعالى وَاَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى اي الا اذا وهبه له كما حققه الكمال انتهى حيث قال ان مسئلة
ان الآية وان كانت ظاهرة فيما قاله المعتزلة لكن يحتمل انها منسوخة او مقيدة وقد ثبت ما يوجب المصير
الى ذلك وهو ما صح عنه صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما عنه والآخر عن امته فقد
روي هذا عن عدة من الصحابة وانتشر مخرجوه فلا يبعد ان يكون مشهورا يجوز تقييد الكتاب به
بما لم يجعله صاحبه لغيره وروى الدارقطني ان رجلا سأله عليه الصلاة والسلام فقال كان لي ابوان
ابرهما حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال صلى الله عليه وسلم ان من البر بعد الموت
ان تصلي لهما مع صلاتك وتصوم لهما مع صومك وروى ايضا عن علي عنه صلى الله عليه وسلم
قال من مر على المقابر وقرأ قل هو الله احد احدى عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من
الاجر بعدد الاموات وعن انس قال يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو
لهم فهل يصل ذلك لهم قال نعم انه ليصل اليهم وانهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي
اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه صلى الله عليه وسلم قال اقرؤا على موتاكم يٰس رواه ابو
داؤد فهذا كله ونحوه مما تركناه من كثرته يبلغ القدر المشترك بينه وهو النفع بعمل الغير مبلغ
التواتر وكذا ما في الكتاب العزيز من الامر بالدعاء للوالدين ومن الاخبار باستغفار الملائكة
للمؤمنين قطعي في حصول النفع بعمل الغير فيخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ينفع
استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه ليس من سعيه فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها فقيدناها
بما لم يهبه العامل وهذا اولى من النسخ لانه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة ولانها من قبيل
الاخبار ولا نسخ في الخبر انتهى اور بعض تفاسیر میں جو ذاہب اجر کو جانب میت سی نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل جسکو راجع کیا ہی طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہیں اسلئی کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار سے حقیقۃً نائب نہیں ہوتا اگر ساتھ اثبات نائب کرنیوالیکے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پونہچیگا تو مدعا ہمارا کہ
نفع پونہچاے میت کو ساتھ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے
واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب
عمل کسیکا کسیکو پونہچا مانا جاے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت دوسرے
جو رسالہ ایضاح الحق ہی مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے اور جواز
انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہمپر حجت نہین اسلئے کہ ہمنے تقلید معین کو
کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد
کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع
مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید
کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ بالذات
یا بالعوارض وہ شخص ساتھ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب
اور نظائر شعریہ و خطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہوسکتین پس ذکر کرنا
مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سے کرنا لا یغنی من الحق شیئاً اور یہہ
جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض
کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولاً کہا ہے کہ ایسے وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد
اپنے مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اوس حالمین حکم جواز تقلید مجتہد آخر
کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یَرِدُ علینا ہذا الکلام نقضاً اور ثانیاً
یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہدے کہ مجہہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلاً نتھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تھا اسلئے مین نے تقلید معین ترک کردی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو
کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر
زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہو جاے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پہر کیا چارہ

ست اب تو مذہب آپکا بھی تعین ہوا کہ اوسکی تقلید کرکے عوام سے کہو پس باعث تقلید کے کو چھوڑے
اور اپنی ہوا سے جو چاہے کرے یا احکام اسلام سے قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہوں عدم
وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے و منشا فساد ہوا
اور وہ کلام منقول تنویر العینین سے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیوں نے اور
تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سے اور منع کیا تقلید غیر امام
سے بیچ بعض مسائل کے اور یہہ ہے مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل سے پہلے گذر چکے پھر بھی
کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہیں ہے بلکہ اس کلام میں
نسبت بھی غلو اور تعصب کے اون مقلدوں سے جو مجتہدین معتبرین نے الشرع کو اجتہاد سے منع کریں اور کسی حال
میں بضرورت یا بدون ضرورت بعض مسائل میں بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہہ دونوں باتیں ہم بھی
نہیں پسند کرتے ہیں کسی مجتہد کو اجتہاد سے کب منع کیا ہے البتہ اون سفہا کو جو لیاقت اجتہاد بلکہ
فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بھی نہیں رکھتے اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہیں تو خود بھی اچھی طرح نہیں
مرتبہ فہم سے گرتے ہیں اور کچھ کچھ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھ کر دعوی اجتہاد کرتے
ہیں اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیاں کرتے ہیں اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ
شہدائے دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہیں ایسی حرکت ناشایستہ سے منع کیا ہے اور اسیطرح وقت وقوع
ضرورت وغیرہ میں واسطے مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر
کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہیں
پس یہہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبد الحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سے نقل کی اوسمیں بعض
عبارت کو جو منافی مدعای مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور
سے جو وارد کیا ہے شرح سفر السعادۃ میں عنقریب آتا ہے اور تصرف باطل مؤلف معیار کا واضح ہوتا ہے
مع ہذا یہہ عبارت بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ اس کلام میں یہہ فرماتے ہیں کان طریق المتقدمین انہم لا
یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان سبیل العوام
ان یستفتوا الفقہاء و یرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہہ تھا کہ التزام
مذہب معین واجب نہیں جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لا علی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد ثلاثۃ القرون من غیر انکار احد فتحل ذلک محل الاجماع
یعنے بجز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علما اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
تعیین متقدمین کی ذکر کی اب غور کرنا چاہیئے کہ اس کلام سی برائی تعیین تقلید کے کہان ثابت ہوئی بلکہ
تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب بانقایہ حجۃ لہ حجۃ علیہ اوردہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مؤلف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادۃ مین فرماتے ہین وجہد
تحقیق اور بسط کے فرمودہ اند کہ قبلہ توجہ یکے باید چہ امام شریعت و چہ شیخ طریقت تا بنای توحید
محکم گردد و قدم تحقیق راسخ چہ تشعب و تفرق اصل موجب تشعب و تشتت فرع بود پس ضبط نفس با صل
مرجوع الیہا فقہا اصولا و تصوفا لازم بود و این طریقہ متاخر انست و شک نیست کہ این محکم تر و مضبوط
تر ست انتہی مختصرا پہر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین و این مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید و بفہم زود تر در آید لیکن قرار داد علما و مصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین و تخصیص مذہب ست
و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم درین صورت بود از اول مخیر است ہرکدام راکہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نشاید توہم سوء ظن و تفرق و تشعب در اعمال و احوال انجامد
بود قرار داد علما متاخرین برین ست و ہو المختار و فیہ الخیر انتہی اور یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سی نقل کیا ہے و من المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی اخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل کچھہ
ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہی لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہی تعیین تقلید کا اور اسصورت مین حکم الہی اسیطور پر ہے کما مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہی رسالہ رد قفال کر کے فرماتی ہین
قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان لتعیین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتحل من مذہب
الشافعی فی بعض ما یہواہ ومذہب ابی حنیفۃ فی الباقی ما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

اذا كان مجتهدا اهل التقليد تبين خالف معتقد مذهبه لا ينفذ حكمه وينقض وهو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه وغيره وقدمناه اول الكتاب وسيجئ انتهى قال العلامة الشامي معلقا على قول السيد لا تخيير الا اذا كان مجتهدا اي لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور الا اذا كان له ملكة يقتدر بها على الاطلاع على قوة المدرك وبهذا رجع القول الاول الى ما في الحاوي من ان العبرة في المفتي المجتهد لقوة المدرك نعم فيه زيادة تفصيل سكت عنه الحاوي فقد اتفق القولان على ان الاصح هو ان المجتهد في المذهب من المشائخ الذين هم اصحاب الترجيح لا يلزمه الاخذ بقول الامام على الاطلاق بل عليه النظر في الدليل وترجيح ما رجح عنده دليله ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه كما لو افتوا في حياتهم كما حققه الشارح في اول الكتاب نقلا عن العلامة قاسم ويأتي قريبا من المصنف انه ان لم يكن مجتهدا فعليه تقليدهم واتباع رأيهم فاذا قضى بخلافه لا ينفذ حكمه انتهى اور اسيطرح حال جي مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام مالک پر فتوی دیا گیا ہے فلا نیاتی ما قصدنا اور یہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوة بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التعیین انتہی ابن علا فروخ مکی نے قول سدید میں ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سی نقل کیا ہے مؤلف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سی نقل کیا ہے پہر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا پہر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدید مین نقل کیا تا کہ حمقا یہہ سمجہین کہ یہہ تین شخصون کا قول ہے اور مؤلف معیار کی نظر ان سب پر ہی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرا مثلہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا خوفا للاطالۃ واقتصارا علی قدر الحاجۃ بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول شافعی نہین اختیار کیا تہا اسواسطی کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءۃ مین نہتا بلکہ قراءۃ فاتحہ مین تہا اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطائی قراءۃ ہی حکم فساد صلوۃ کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک رکن ہی ارکان صلوۃ سی نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل لبا بعید ہے بلا حاجت اسواسطی کہ جسوقت خطاء قراءۃ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوۃ کیا اگرچہ باعث رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوۃ کا ساتہہ خطا کے مطلق قراءۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التعیین

ابلہ فریبی مؤلف معیار

نقلہ العلامۃ حسن الشامی عن ابن نجیم ثم نقل بعض رسائلہ عن البزازیۃ ثم نقل عن قول سدید ... ... لیفہم الجہال تعدد ناقلیہ

تب سے کہ قول کر اخصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہیں بلحاظ رکنیت کے بھی اگر حکم عدم جواز
مسلم رکھا جائیگا تو حکم جواز ساتھہ خطا ہی قرارت کے علے الاطلاق باقی رہیگا جسکا اختیار کرنا حکم
خوارزمی کا بجواز صلوٰۃ کو ساتھہ خطائے القرارت کے مطلقاً علے ای وجہ کان ہمارا مضمون ہے اور
ہدایت با تہ و منافی نہیں اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہیں ہیں تا حقیقت قول حجۃ علینا ہو اگر اختیار
کرنا خوارزمی کا بحث تقلید امام شافعی کے تنہا کرا ہر بلکہ ظاہر یہہ ہے کہ یہہ کہنا اسکا اجتہاد
ساتھہ سمجھانے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہہ قول اسی خوارزمی کا کہ تقررت کلام محمد ان
المجتہد یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ میں نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور دیکھنے
قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا
ہے اور قائل سے کام نہیں رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت
نہیں اسلئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو حسب الضرورت وغیرہ تقلید غیر تجویز
کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی ابنا متاخرین کا اوپر تحلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم
مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قریبہ کے کما سبق اب محل غور ہے کہ مسئلہ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ
ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سے جسمیں ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے ہرگز نہیں جسمیں
پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف
یا عالم غیر مجتہد کچھہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھہ کر امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ
رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنی امام کا چھوڑ کر رفع
یدین اور جہر بالتسمیہ اور آمین کرنے لگے اور کہے میں اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہوں
اور تقلید کی مجھکو کیا حاجت اور تمامی اکابرین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر
وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث الزام تقلید امامین کے
علے الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون میں جسکو
کسی سفیہ نے دہلی میں چھپوایا ہے موجود ہیں نعوذ باللہ من شر ہؤلاء السفہاء المتعصبین
الحمقاء المتکلفین اور کتبہ جد عالمگیری کے روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کی ہے سئل شیخ
الاسلام عطاء بن حمزۃ عن کبیرۃ الصغیرۃ زوجہا ابن صغیر وقبل ابوہ وکبر الصغیر ان دینہما

غَیبَۃً مُنقطعۃً وَ قد کانَ النکاحُ بشہادۃِ الفَسَقۃِ ہل یجوزُ للقاضی اَن یَبعثَ الی شافعیِّ المذہبِ لیبطِلَ ہذا النکاحَ بسببِ اَنہ کانَ بشہادۃِ الفَسَقۃِ قال نعم وللقاضی الحنفیِّ اَن یفعلَ ذلک بنفسہ اخذاً بہذا المذہب واِن لم یکن مذہبہ ہی مسئلۃ القضاء علی خلافِ المذہب انتہی اور اس سے یہہ زعم کیا ہی کہ قضا اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطے کہ معنی اس روایت کے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتہہ ولایت ابوین کے واقع ہوا اور پہر دونو صغیرین جوان ہو گئے اور اسحال مین درمیان زوجین کے غیبت منقطعہ متحقق ہوئی یعنے ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بہی نہین ملتی تو اسوقت مین نفقہ بہی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت بہی ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلای معصیت زنا وغیرہ سے ایسی حالمین خصوصاً وقت نملنے نفقہ واجب کے جانب زوج سے بہت عسیر ہی اب اس ضرورت سے اگر شافعی المذہب کیطرف کہ انکے مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہی برخلاف مذہب حنفی کہ انکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تھے بطلان نکاح کا حکم کر دے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ مین مبتلا نرہے تو درست ہی اور اگر اسی محل مین قاضی حنفے المذہب بہی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکہو کہ اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجہی گئی اور وقت وقوع ضرورت کے مقتضای حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی مذہب آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب ہی کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کے مخالف مذہب اپنے کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کر دے خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنے کہا ہی کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہی واسطے حکم قاضی مذہب اپنے کے تاکہ موجود ہونے سے یہہ ضرورت مرتفع ہو جاتی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ اگر عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطاء بن حمزہ باوجودیکہ شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنے مذہب سے نتہی کیون حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی

نقل کر دیا خیال کر دی انتہے مختصرا ساقط ہوا اسلئی کہ مستفتے کو اس محل میں ضرورت قریبہ موجود ہی
اور اختلاف فقہا کا نتیجہ ہو سکے نفس قاضی مذہب آخر کے واسطے امضاء حکم کے ظاہر ہوا وا
نہر الفائق اور قاضی خان کیسی قال العلامۃ الشامی وفتیرۃ والسلیۃ ممتۃ الطہر التی ثبتت بروئۃ
النہر ثلثۃ ایام ثم امتد طہرا فانما تنقضی العدۃ اے ان تحیض ثلث حیض وعند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر وقد قال فے البزازیۃ الفتوی فے زماننا علے قول مالک وقال الزاہدی
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترض فے النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلے ذلک مشی ابن وہبان فے منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فے فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا ینفذ القضاۃ من المفوضین الی شفعوی الزاہد
فے فسخ الیمین المضافۃ وبیع المدبر وغیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لا حاجۃ لی اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تفویضہ وقال غیرہ وہو احتیاط
یصح التفویض وان کان لا یری ذلک لان علے قول ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رایہ ینفذ قضاؤہ
فے اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولے انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین
قول صاحبین کا مفتے بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہین کما مر نقلہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور کبھی ہم کہتے ہین کہ روایت
مجموعۃ النوازل سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہہ ہین کہ بر تقدیر موجود ہونے قاضی
شافعی کے توجہ طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی بہی حکم کر دی بر تقدیر نہونے قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑھنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھ بیٹھ طاہر کے باوجودیکہ اونکے مذہب مین
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطے غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اسواسطے کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونے جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اخیر قید مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کردیا ہے اسپر وال ہے کما قال قلت و
معلوم انہ انما کان شافعیاً یتجنب السلوۃ و یدرق الطیر فلم یتبعہ علماء مذہبہ فی ذلک من تقلید المخالف
عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو شعار شافعیہ نماز پڑہی جز این نیست کہ جہر بالتسمیہ
اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف قلوب وازالہ
بغض کے اختیار کئے جس طرح قفال نے اذان مین تکرار کردیا کلمات واحدہ کو کسی سبب سے اس
جنس سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا بمصلحت دینے
کسی محل مین جائز ہے یا نہین سو یہہ بحث سے آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور
حجت شرعیہ نہین ہے خصوصاً جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون کما مر
بند شہا و سابق نمبہ پس اونکے تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا اور
یہہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف و صحۃ
البیع بغبن فاحش بناءً علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر سے
کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابو حنیفہ سے علحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے تو یہہ ہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کرکے اس طور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل اسکے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقاً تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام
سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلاً ذکر کردیا محمول
کرلینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین اگر انسان حنفی ہوا اور
بعض مین شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسلک متقدمین کے جو بحسب
صواب دید زمانہ کے ترک کردیا گیا نہ مطابق آرای متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے
ساتھ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل
کیا گیا واضح ہو چکا اور دو فتوی مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے
اوسمین استدلال اوپر مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھ انہی کلامون کے ہے جس کے جوابات پیشتر

قولهم المصيب واحدٌ ولعلّه امامي والباقي مخطئٌ يحتمل الصواب في نفس الامر فيها خلاف
ونزّل قول من قال كلّ مجتهدٍ مصيبٌ على من انتهى سيره وخرج عن التقليد وشهد
اغترافَ العلماء كلّهم علمهم من عين الشريعة ونزّل قول من قال المصيب واحدٌ لا بعينه
والباقي مخطئٌ يحتمل الصواب على من لم ينته سيره ولا ترجّح قولًا منها على الآخر
اشكر ربّك على ذلك والحمد لله ربّ العالمين اور دوسری جگہہ فرماتے ہیں وکان سیدی
علی الخواص رحمه الله تعالی اذا سأله انسانٌ عن التقيّد بمذهبٍ معيّنٍ الآن هل هو واجبٌ
ام لا يقول له يجب عليك التقيّد بمذهبٍ ما دمت لم تصل الى عين الشريعة الاولى
خوفًا من الوقوع في الضلالة وعليه عمل الناس اليوم فان وصلت الى شهود عين
الشريعة الاولى فهناك لا يجب عليك التقيّد بمذهبٍ انتهى اب بنظر انصاف ملاحظہ
چاہیئے کہ عارف شعرانی نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سی مرتبہ
اجتہاد حاصل نہین ہے حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین مین سے
تقلید امام معین نکریگا تو خود بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانونکو بھی گمراہ کریگا اور اسیطرح جا بجا
کلام عارف شعرانی کا اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله تعالی عنہ کا اسپر
ناطق ہی انشاء الله تعالی تصریحات کلام انکی کی عنقریب آتی ہین اور بھی عارف شعرانی
نے بعد نقل کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مؤلف معیار نے نقل کیا ہے
فرمایا ہے کہ جواز انتقال ایک مذہب سی طرف دوسری مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین
سیوطی کا ہے حق اہل کشف و شہود کے ہے اور نہین تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد
ترجیح امام اپنی کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہین پونہچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام
غزالی اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور ہرا لیسی سی تصریحا اونکی یہ ہے وسمعت سیدی
علیًّا الخواص رحمه الله تعالی یقول کلّ من نوّر الله قلبه علم انّ سکوت العلماء علی من انتقل
من مذهبٍ الى آخر انّما هو لعلمهم بانّ الشريعة تعمّهم كلّهم وتشملهم فيحمل قول من رجّح قول امامه
على غيره على انّه لم يبلغ الى مقام الكمال حال قوله ذلك وقد قدّمنا في الفصل الميزان
وجوب اعتقاد الترجيح على كلّ من لم يصل الى الاشراف على العين الاولى من الشريعة المطهّرة

١٩٠

اور خرج الامام ابو محمد ابن السمعانی والفراتی والبابسی وغیرہم من الائمۃ قالوا
فلا بد لهم یجب علیکم التقلید بمذہب الامام الشافعی ولا غیرہ رحمہ اللہ تعالے فی
نفسہ ولی عنہ انتہی قلت ولا خصوصیۃ للامام الشافعی فی ذلک عند کل من سلم من التعصب
بل کل مقلد من مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود
عین الشریعۃ الاولے انتہے یہانتک نقل ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ
مؤلف معیار کے اور امید ہے کہ فہم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے سے وہ مضامین
ظاہر ہستجید کہ دفع کرے ساتھ اوسکے ہر شبہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید
معین کے اور چونکہ عادت مولف معیار اس کتاب مین اکثر جگہ یون ہے کہ بلا غور اور
انصاف کے اور بلے ملاحظہ سیاق و سباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول
کرکے مخلوق الہی کو عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکی کلام سے جب خود سند لاتا
ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا
کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنے بیشتر جگون پر انہین
اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سے جنکی سند پکڑی ہے مؤلف
نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہے اور معلوم
ٹھہرانا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جاوے نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہماری کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنے کی
علے التعیین واجب ہے جبتک کوئی ضرورت تو یہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہوا ور جبتک
احتیاط مذہب غیر مین نہوا ور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہوا ور در صورت قوت ضرورت
معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب منتقل
کے اور وقت پہنچ جانے مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا بالفرض محمود ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل
کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ
اکثر کے ذیل مین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنے ذکر کر دیا اور جس صورتمین ہم وجوب

تقلید میں کا قول کرتے ہیں اوسکو روایات مذکورہ سے ثابت کیا چنانچہ تعداد اون روایات
مذکورہ کی اور سوا اوسکی اور بھی چند روایتیں کلام ائمہ دین اور علماء محققین سے عنقریب آتے
ہیں اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات مموہہ کی
نہی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے تھوڑی تھوڑی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات میں
بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ سے ہے
(یہہ چاروں مقدمات حاشیہ صفحہ ۱۹۶ میں ہیں)
اور ہمکو مضر نہیں کما لا یخفی اور یہہ جو مقدمہ رابعہ میں کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سے
کچھہ خبر نہیں رکہتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ
کے نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور یہی معنی اسواسطی کہ جو مقلد
صرف کہ حدیث سے کچھہ خبر نرکہیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہیں سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنی
کے یہہ معنی ہیں کہ مجملا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سے یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث
ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی
اس سے متعلق نہیں اسلئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہے نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور
اگر یہہ معنی ہیں کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سے کہ حدیث سے
کچھہ خبر نہیں رکہتا یہہ عمل محال ہی اسلئی کہ بغیر خبر رکہنے کے حدیث سے اور سمجھنے معانی اوسکی کے
عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہے اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکہتا ہی پس بلاشبہہ
قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین
کے نہیں ہے لیکن یہہ ترک مذموم نہیں ہی اسلئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف باستطاعت
عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب
مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتھہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھہ بیان مجتہدین کے
اور ممنوع ہے عمل کرنے سے بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ میں تو اوس بیچارہ کو
سوا تقلید کے گزارہ نہیں اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سے جو مخالف ہو رای امام اوسکی
کے بحکم الہی چارہ نہیں اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چھوڑ کر عمل بالحدیث ساتھہ بتانی کسی
مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مر ہٰنا مفصلا

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل بے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا
بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سعی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسی کہ
ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصا للتحقیق و دین اللہ اور جمعا بین الادلہ تھا
اور آجکل کے لوگونکو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یحیٰ ٹل
ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول
مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اُسکا حدیث کو اثباتاً و ابقاءً للتقلید الواجب اور اتباعاً
للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہوگا پس یہہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نحو
تو جب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کر سکتا آور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین
جو تاویل احادیث سے منع کیا ہے تو اول وہ مصور تین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد
کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل نہ سمجھے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور
ثانیا یہہ کہ وہ کہنا اُنکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے و قد اثبتنا خلافہ و اَبطلنا
قولہ و من یجتہد و حدہ فلا نقوم کلامہ حجۃ علینا آور یہہ جو مقدمہ سادسہ مین کہا ہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چارون اماموںکو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سے ساتھہ کلام ابن حجر کے
استناد دیکڑی ہے حال اُنکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے
ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی
سے نقل فرماتے ہین کہ یہہ قول النسفی کا کہ اگر ہمسے کوئی سوال کرے ہماری مذہب اور
مذہب مخالف ہماری سے تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہی
خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالباً اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد
ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اُس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی
اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فے التحریر و شرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

حنفے المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا
ہے ما آتی بہ الرسول کا بسبب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم
کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی سے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علے التعین یا
لا علے التعین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما
اتے بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے بحالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علے التعین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس
عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق
تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا تو کسیوقت مین اسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی
سے ترک اسکا جو اجیانا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ
یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم
نہین پس ترک سے چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور ثالثاً یہہ کہ جب
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتے بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم
الہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعین مصداق ما اتے بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلیئی کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون
اسکی ایسی مثال ہی جیسی خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعین پس
ایک کی اختیار کرنے سے کفایت ہو جاتیگی اور ترک واجب الہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور برتقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام النسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء ومذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اجتہاد وحقیت کی یہہ کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعین مصداق ما انزل
کا ہنجا ہی غایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی
اسبات سے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سے ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر
ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

دوسرے کی مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سی منافات نہین کہتا اور یہہ جو مؤلف نے
کہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکی سب مذاہب کو باطل اور ناقابل عمل سمجھے
تو وہ تارک ما اتے بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجھے اور پھر بطور
استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتے بہ الرسول کا نہین اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک
اور عدم ترک لازم نہین ہے ما اتے بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد یہہ ہے
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بھی ترک اوس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہی وجود فعل
ساتھہ ایقاع کے اور ترک فعل ساتھہ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب و جواز کو اوسمین
کچھہ دخل نہین البتہ اگر یون کہتا کہ در صورت عقیدہ وجوب تعین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہی تو گنجایش تھی اور جواب اس تقدیر
پر یہہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اور مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنی ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہہ کہ نسبت ہر
شخص کے ہر حالین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکھو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان جو رکن احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
و کمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہین بلکہ بعض سی ادا کرنا صحیح بھی نہین حرام ہے پس نسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور ثانیا یہہ کہ جب مذاہب مجتہدین سبیل ا
ما انزل کا بسبیل وہ دان ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
نہوا کہ حرام ہوتا اور جو دلیلین مؤلف نے اسجگہہ گذاری ہین سب مفید مدعای مؤلف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتھہ ملاحظہ کلام سابق ہمارے کے اور نیز ذکر متوقد کے مخفی نہ ہوگی الا جمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہہ جو کہا مؤلف نے کہ یہہ دلیل اس مقلد کے حق مین ہے

جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انہے قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جائیگا کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانوں کیواسطے اگر سب مسلمانون کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید ساری مسلمانو نپر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنی واسطے اور دو لوگ جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین اونکی واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت یہہ قائل تارک لبعض ما اتے بہ الرسول کا کب ہوا دیکہو خود مولف نے تخصیص کرنا ایک مذہب کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف پہیرنے کو حق لازم سمجہے تو اوسنی نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی خیالات سے وجوب وجواز نہ گڑہ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئے تو ادلہ واضحہ کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اونپر یہہ حدیث کسطرح حجت ہوسکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث جو اجماع منقول قرافی سی لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہوچکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانو نکو تقلید بلا التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کی واسطے حوادث مستفتین کے تہا کما قال فان قیل الناس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان اصول الصحابۃ لم تکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا للتفریع التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا وجدنا فی مذہب الشافعی او غیرہ لفظا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا نہ تہا بلکہ بجہت ضرورت کے تہا اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

امام رازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابن الشیخ المجدد ادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتھ وجوب تقلید معین کے گذرچکیں مخالفت اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے نعوذ باللہ اور اگر یہی اجماع ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون ثلاثہ مین کسی نے تنہا یا کسی مصلحت یا ضرورت سے بایں وجہ نیت اجماع کر لیکے اور پر ترک اوسکا سب صحابہ اوسکو ترک کرنے سے تو پھر اجماع ہو جاتی اور پھر حسب آپ قول کے تدوین جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات کے سب کتب ترتیب نہ تو مسائل مین مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مولف معیار کو کہ بر خلاف اوسکی تعمل حسنہ ہے اور ہزاروں قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام ہو جاتی اسلئے کہ یہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پھر اہل اسلام کا کیا ٹھکانا ہوگا
اور یقول به احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل و عقد کا اوپر کسی امر کے کما فی بدیع الاصول وغیرہ ہو الاتفاق بقیة اہل الحل و العقد من امة محمد صلے اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علے الشئی بالتصمیم یقال اجمع فلان علے کذا اذا عزم علیہ انتہی تو بمجرد منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کہل گیا جواب دلیل رابع مولف معیار کا اسواسطی کہ عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تھا وقد مر ذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور پھر جو مولف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا پھر جواب اسکا خود یون دیا کہ قیاس نہین ہے بلکہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجھتی ہین انتہی ماشاء اللہ مولف کو کسقدر الفاظ اصول پر زبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بھی سمجھتی ہین وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کو جیسی مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹھہرانا بہت عجیب ہی دلالۃ النص تو وہ ہی جسکو عوام بھی سمجھ لیں امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور جو ایسی اور امام ابن السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مین ہو چکین مرتبہ عوام سی بھی کمتر ہین

تتمہ عبارت معیار

اور دونوں قسم کے مقلدوں کی طرف سے یہہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوای مذہب امام اپنے کے یقینا ما اتی بہ الرسول جانتے ہی نہیں بنا بر قول علما
نسفی کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتی بہ الرسول کا نہوا نہیں ہو سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم وتشکر اور اس جگہہ سے کوئی یہہ نسمجہے کہ اس
دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتی بہ الرسول کا لازم آویگا سو یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق میں جاری
ہوتی ہی جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کری اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃ تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہیں ہی بلکہ حامل مقتضا عموم
نص کے ہی اسلئے کہ تخصیص اسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ نص سے عموما اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہی پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن میں اخذ ما اتی بہ الرسول کر لیا تو
بھی کافی ہی تو مستلزم سے ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہہ ہی مثلا عموم آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے فرضیت قرات کی نماز میں بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہی تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق
عام کا ایک فرد میں ہو جاتا ہی یا بنظر اسکی کہ مجہکو تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہیں پارہ عم کو واسطی قراۃ کے نماز میں خاص کر لیا ہی تو اس شخص نے باقی قرآن کی قراۃ کو ترک نہیں کیا ہاں اگر کوئی شخص
پارہ عم کو با وجود قدرت کے تمام قرآن پر اسنظر سے کہ پارہ عم کا پڑہنا نماز میں واجب ہے اور باقی قرآن پڑہنا درست نہیں خاص کر لی تو بیشک اسنی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد
بتقلید قسم ثالث با وجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اسنظر سے کہ ہمکو سوای اتباع اپنے امام کے کسیکی پیروی درست نہیں اس مسئلہ کو عمل میں نہیں لاتا تو بیشک ترک کیا اسنی بعض ما اتی
الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعۃ عملا بعموم النص ہی تو ثابت ہوا کہ ایسی مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہیں اور التزام تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ
کی واجب نہیں فافہم دوسری دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رایت رسول اللہ صلعم کثیرا ینصرف عن یسارہ
روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ یہہ ہی کہ عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہا جو کوئی امام یہہ التزام کر لے کہ بعد فراغت کی نماز سے داہنی ہی طرف کو پہر کر بیٹھے اور بائیں طرف نہ بیٹھے تو اسنے اپنی نماز میں
شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اسواسطے کہ میں نے رسول اللہ کو بہت دفعہ بائیں طرف کو پہرتے دیکھا ہی شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہی کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکی متضمن ہی جو داہنی طرف ہی کے پہرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہی اور اگر دونوں جانب کو برابر جانے تو دونوں طرفیں برابر میں لاکن داہنی طرف اولی ہی چنانچہ شرح بخاری میں فرماتی ہیں الحث ای الحدیث کی نکتہ یہ ہی حرمتہ و وجوبہ واما اذا لم یعتقد ذلک فیستوی فیہ الامران لکن جہۃ الیمین اولی
اور طیبی نے فرمایا ہی کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ اس مقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہی خوب اصرار کر کر کہ اسطرح کہ کبھو اسکو نچہوڑے تو اسسے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا پہر کیا حال اس
شخص کا جو اصرار کرے بدعت پر یا منکر پر چنانچہ شرح مشکوۃ میں فرماتی ہیں تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ فقد اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ او منکر
۲۰۰ اور اسی جگہہ سے ہی جو فقہا نے لکہا ہی کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہی لاکن بعد نماز کی مکروہ ہی اسجہت سے کہ عوام دیکہکر واجب جانینگی یا سنت سمجہینگے چنانچہ در المختار میں فرماتی ہیں وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ
یفتی لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ فمکروہ انتہی ہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہی کہ یہہ کراہت تحریمی ہی تو اس حدیث کی نحو اسی مطابق
تصریحات ان محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اسپر اصرار اور ہٹ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتما اور وجوبا ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور مخالف
قرآن کے ہی کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہی واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں
نقل کیا ہی اور فاضل قندہاری نے تلاعن التقریر منتہم الحصول میں نقل کیا ہی اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم میں نقل کر کی اسپر تفریعات کی ہیں اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں نقل کیا ہی اور تمام کتب اصول
میں مذکور ہی خلاف قوی اجماع الصحابہ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہی خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳
بوجہ بسیط پہلی معلوم ہو اس جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی میں اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب جاننا اور
تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جانکر تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا پہر نسبت ایسی عقیدہ والی کی بدعت ضالہ اور حرام نہیں تو کیا ہی اور معتقد ایسی عقیدہ اور عمل کا مصداق
اس آیۃ کریمہ ویتبع غیر سبیل المؤمنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سے اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار کیسطرح نہوگا چوتھی دلیل قیاس مجتہد معین کا ائمہ اربعہ میں سے مجتہد
معین پر خلفاء اربعہ میں سے تصویر اسکی یہہ ہی کہ جبکہ ابوبکر الصدیق کہ جنکی اجتہاد سے کسیکو انکار نہیں اور فضائل انکی اظہر من الشمس ہیں باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی
مذہب انکا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا تو اب مثلا ابو حنیفہ کی تقلید التخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہر مسئلہ میں نہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہمارے کسیکو یہہ شبہہ نگذرے کہ غیر مجتہد ہوکر قیاس کیوں کیا اسلئے کہ یہہ وہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علۃ سے ہوا اور مختص ساتھ مجتہد کے
ہوتا ہی بلکہ یہہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجہتی ہیں چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر میں فرماتے ہیں دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان
القیاس مختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہی چنانچہ مسلم میں کہا ہی وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ لفظی بہ دلالۃ النص لیس
بقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی منتہم الحصول تنبیہ جناب مؤلف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تہی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب
ہوئی تو ایک کی تقلید بھی ہوگئی کیونکہ یہہ ایک بھی تو انہیں چار میں سے ہی تو اسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار جفت ہوئی تو ایک بھی جفت ہو گیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہی کہ آجتک
کسی جاہل محض سے بھی صادر نہیں ہوئی چہ جای علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلوں کی اور باستشہاد تینتیس روایات سلف اور
خلف کے جو ہر ایک انہیں سے مدلل بدلائل ہی بعض روایتوں میں اجماع امت کو حجت ٹھہرایا ہی اور بعض میں عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہی اور بعض میں عموم آیہ قرانی کو دلیل گردانا ہے
اور کسی میں قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہی ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہی ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہی اور جو ایک دو
قول ضعیف جناب مؤلف نے اخیر میں اپنے نقل کئے ہیں کیونکر معارض ایسے حصن حصین دلائل اور روایات کی ہو سکتی ہیں اسواسطی بعد تقدیر تحقیق کی حاجت رد کرنی ان اقوال ضعیف مؤلف کی نہیں ہی
لاکن چونکہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہیں ہیں یہی اسکے باقی کلام سے وہم کا ہو جائیگا اسلئی ضرور ہوا کہ باقی کلام کو معہ ان روایات کی رد کیا جاوی فنشرع

انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم و لمس
امرأتہ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی
جلبی اور یہی علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقاً انہی فرماتے
ہیں صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع و
ہو محمول کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم نے حاشیۃ علی ما اذا بقی من
آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشئ لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح
بعض الراس ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا
مقلداً للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی لعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلداً للشافعی والثانیۃ
مقلداً للحنفی انتہی وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ
ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتمین ترکیب اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے
کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہے اور
مسح کا علیحدہ انتہی معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مؤلف تنویر کا تو
اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسئلہ
مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی او پر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے اجتماع ہین
طرفین حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سی ہوا اور یہہ حکم کل
من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی
اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا
قول کرتے ہین اور کوئی انمین سی اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہاں اگر بنا
کلام مؤلف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم
کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلیئے کہ مثلاً قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین
واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سی یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرے تو بعض صورتین
مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ اوسمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس
عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

کیونکہ یہہ اعتراض وہ ہے کہ مستلزم اجماع مرکب کے لئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل مناقشہ یہہ ہے کہ مسئلہ
متعدد ہین اسواسطے کہ لمس و مخرج کا بغیر وضو کے موافق امام ابی حنیفہ کے ایک مسئلہ ہی متحد اور انتقاض بغیر شہود
کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر پس اگر
ایجاب ہر ایک امام معتبر کا ہو تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ متعدد ہوا
تو مخالفت اجماع مرکب نہ ہوگی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سے جو صاحب مسلم نے لکھی ہی یہی مراد ہے اور تقریر
کے جواب مذکور سے وہ اوزار دانہ ربما یکون المجموع مما لم یقل بہ احد فیکون باطلا اجماعا کمن تزوج بلا
صداق ولا شہود ولا ولی فان قول منع بعدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم استفتاء مذہب بعینہ انتہی اب
سمجھو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اسصورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام
مین ہو سکتا ہے اور یہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اصلی تھین جیسا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
منحصر تھا اسکو بطریق تمثیل ذکر کیا تھا نہ بنظر حصر یا و نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد مسئلہ کے
بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہوا اسکی اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا یہہ کہو کہ
بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی اور مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحد مین ہو لازم آتی
ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید کسی مخالفت اجماع مرکب لازم
ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہین گے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور
صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتے ہین کہ جس وقت ائمہ
ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک
جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے
وہ صورتین لازم آجاوینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جاویگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرا دینا
موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ کرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث
ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علی التعین مین لازم آتا ہی پس انکار لزوم کے
کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ ثالث عند الجمہور
وخصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی البکر ثم وجد عیبا قیل یمنع الرد وقیل مع الارش فالرد
مجانا ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الکل وقیل المقاسمۃ فحرمانہ ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجۃ

واکثرین قیل بثلث الاصل وثلث الباقی فالتفریق ثالث وکالنیۃ قیل تعتبر فی جمیع الطہارات وقیل فی البعض
فتعمیم النفی ثالث انتہی البتہ بعض اصولیوں کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین
میں قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا قول ثالث باطل ہے
کما مر قال فی البدیع ومنہم من فصل واختارہ فی الاحکام ان کان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع کالبکر فانہا
لاترد مجانا وکالجد فانہ یرث اتفاقا وان وافق کلا من وجہ فجائز فانہ حینئذ غیر مخالف للاجماع کفسخ النکاح
ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض وکالتفصیل فی الام فانہ یوافق فی کل صورۃ مذہبا انتہی وہکذا فی المسلم
والاحکام وقال فی التوضیح فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لایلزم فیہا ذلک
فلابد من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا اشترکا فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ فحینئذ
یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہا اما حکم متعلق بمحل واحد
او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ
لاتنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لایحرم وکل منہما امر واحد وہو حکم شرعی واما مسئلۃ الربا فعلیۃ القدر
مع الجنس او الطعم مع الجنس لاشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او احد
الامور امرا واحدا فذلک لیس بامر ہو فی الحقیقۃ واحد بل واحد اعتباری ولو کان امرا واحدا فلیس حکما
شرعیا بخلاف مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین فان الواجب احد الغسلین اما الوضوء واما غسل المخرج فہما
مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب
ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بان لاشیء من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی
بقدر الحاجۃ وہکذا فی التلویح اور نہ وارد ہونا اس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ میں اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہولے بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہے اور بنابر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کے شرط نہیں قول
آخر بھی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کے اسواسطے کہ کسی نے مجتہدین میں سے صحت ایسی نکاح کا کہ جسمیں
امور مذکورہ جمع ہوں حکم نہیں کیا اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھی لیکن جس وقت حکم واحد میں
کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہوگئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کی ہوگیا جسطرح مسح بعض سر کا
بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک وو نوامر تھے علحدہ اور نماز پڑہنا برعایت ان دو نو تقلیدو کے

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکی چار جواب دیگے ہر چند کہ تصویر اعتراض اس تخریج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو بنا ہی دلیل صاحب تنویر کا پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تھی امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا تقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو مین بھی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امر دون کو مانع صحت وضو قرار دیا اور باوجود اسکی یہہ صورت تمہاری نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہو گے تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہو گی تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سے چھوٹ جاوینگے اسلئی کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جائینگی انتہی خلاصہ اسمین یہہ کلام ہے کہ ہمنے شق ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سے نہین چھوٹتے اسلئی کہ صورت مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئی کہ اس وضو ہی خاص کو جو مخالفت ما بین سابقین واقع ہوا ہے کہنا مخالفت کرنا ہے اجماع مرکب کی اسواسطی کہ یہہ دونو امام ایک عصر مین تھے اور صحت اس وضو کی مخالف قول ان دونونکے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسی امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر کا موافق ہر ایک کے ما بین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضو ہی کہ دونون کی مخالف ہی دونون کے بسبب انتفار شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت اجماع مرکب ما بین کے ثانیا یہہ کہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طرفہ ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہب کا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہی کہ تلفیق مذکور نے مرکب امر مین شرع مثل فعل واحد کی تقلید کی دو دوسرے مجتہد
نزدیک بجہت تقلید شق بسبب تعیین سی مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حق مین اپنے اور مقلد مین اپنے مین شرع کرتا ہے
لیکن منضم امر آخر کے ساتھ تعصب اپنی مخالف رای کے تجویز کرتا ہی پس فعل مذکور جو بتقلید امہ ثلثہ یا اربعہ ہو
ہوا اور الاجماع باطل ہوا اور یہہ عبارت شرح تحریر کی بعد مسند نقل کی تفصیل ہو و عبارت شرح تحریر کی تو
بہت قوی ہی مین کہ مولف ثانیا اسکو وہان نقل کر چکا اور تفصیل دفع اسجواب کی کہ عنقریب آئیگی لیکن کہا یہہ
ہے کہ جب وہ فعل کہ بتقلید امہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃ یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا امہ اربعہ مین سے پس بقول تمہارے ہی اس مقلد کا اس فعل مین موافقت ہوئی تقلید
دوسرے کی ہے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃ یا حکماً ایک ہوتا
تو یہہ جواب ہو سکتا تھا اور دفع اسکے بطور آخر کیا جاتا اور یہہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف امہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
بحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہو چکا اسکا جواب یہہ ہے کہ بحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت کر چکے
کہ جو فعل مخالف ہو امہ اربعہ کے وہ باطل ہے من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہو
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہین
آتی اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون مین کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی مین لا علی التعیین تقلید کرے انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر سی
مقصود یہہ تھا کہ تقلید لا علی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ مین
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب تم نے یہہ قبول کیا کہ سوا صورتون
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علی التعیین ہے اور مسائل مخالفت
اجماع مرکب مین نہین تو تمہیر ہمارا یہہ رد نہین ہی قائلین اطلاق پر ہی اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین باطل ہو گیا کہ قائلین اطلاق تو مطلقاً تقلید لا علی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صورت مستثنی کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ کا نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اثبات بجہت

عدم قول با بواسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین غثیث الدعا **قال صاحب التنویر** دوسری وجہ یہہ ہے کہ جب مذہب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہی پڑیگا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہی تو جبکہ اسوجہ کی خاک اوڑائی گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اول کا اسپر منطبق کرلین انتہی خاک اوڑانا واقع مین دستور ہی مولف کا اور دعوی اوسکا سچ ہی نہ تحقیق مباحث علمیہ و مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے جواب وجہ اول مین اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش تحقیق سی دبگئی اور آفتاب برہان کدورت اُس خاک اوڑے ہوئی کے سی صاف نکل آیا اور مثل دلیل اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی **قال صاحب التنویر** تیسری وجہ یہہ ہی کہ رجوع کرنا تقلید سے بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ **معیار اقول** جواب اسکی دو ہین اول جواب ساتھہ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھہ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہی وہ متفرع ہی اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین بتقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید کسی اُس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہرگاہ بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزم مین تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین دو محلون پر جدا جدا محمول کئے گئی پھر اگر دعوی اجماع مین جو اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علے تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نہ رہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اُٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کہ انقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیساکہ کلام زرکشی سی نقل کیا ہے وہ اجماع کہ عبارت ہی اتفاق اہل حل و عقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہوجاوی البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا اُسکا متمم اجماع ہوتا ہے وہ ادرمجمعین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

جسمین ہمتی ہے تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد بتقلیدہ الرخصۃ
فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ حاقبۃ لحقتہ او لضرورۃ ارہقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول یعنی صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کے
جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کین الرابعۃ ان لا
یدعوہ الیہ ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد قصد الترخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ حینئذ متبع
لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا وزیادۃ فحشۃ السادسۃ ان یجتمع
من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلیدہ الاول کالحنفی یدعی شفعۃ الجوار فیاخذہا
بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم یستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا لتحقق خطاءہ اما فی الاول
واما فی الثانی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل جوذکرنا فی المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق شیخ
تقی الدین السبکی سے یہہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت ملجئہ کے
اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرۃ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق خواہ قبل
العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو مظنہ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم
ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہین تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ
مذکور فرماتے ہین وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ
بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر وفی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلاف بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد
صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من
امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا باس بہ ولکن اری تنزیلہ علی الصورۃ التی
ذکرتہا اعنی السابعۃ ویرید الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد
استشہد لہ انتہی یعنی یہہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہی کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہین کیا
تو رجوع اس سے درست ہی اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہین بالاتفاق اس دعوی اتفاق مین شبہ
ہے اسلیے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل مین بھی اختلاف ہی جیسے کہ قبل العمل مین اختلاف ہے
اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہی کہ علامہ
سبکی نے تین حالو نمین قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ مین تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصا جو وقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کر یہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے ممکن ہو تو ایک
وقت میں رجوع سے کس طرح منع کیا جاوے پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق وہ شبہ تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقاً کہوگے تو اسمیں نظر ہے اور اگر مطلقاً نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو وہ سیر کو
اعتراض نہیں پس یہہ مدعا شیخ کا ہمارے موافق ہے پہر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے بیان
توجیہ کیکہ یعنی ساتھہ التزام کرنے ایک مذہب مکلف ہے ساتھہ اسی مذہب کے اور واجب ہی اوسپر اتباع
کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر
نہیں ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہیں بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھہ امارات اور دلائل کے دوسرا
مذہب تو ہی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق میں انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا
رجوع سے مقصود نہیں اور وجہ اسکی یہی ہو سکتی ہے لیکن میری نظر میں یہہ ہے کہ کلام ان دونوں کا محمول کرنا
ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہیں یہہ تقلید غیر سے ان صورتوں میں کہ مین تصریح منع کی وہ انپر کرچکا ہوں
انتہی ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار میں نقل کیا ہی اوسمین
کیا حذف مخل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعائی خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفون کو
دہوکے میں ڈالا اور یہہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی وسمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی کو بطور
استناد میں ذکر کرتے ہیں یہہ نہیں کہ ہرشخص ہر حال میں جسکی چاہے تقلید کرلے اور دین و مذہب
لعب بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حال میں خواہ قوت اجتہاد
ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر میں ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہیں قبل
العمل و بعد العمل یہہ بات صحیح نہیں چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے اور یہی محمل
ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر مذکور ہو چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور دو وجہ جو
باقی میں جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کرکے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہیں کہ
عین اوسی حادثہ میں رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کیں جنکو ضرر نہیں پہونچاتا اسلئے کہ جب بغیر
اعتبار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقاً ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور درصورت اعتبار مذکور
کے جائز ہوئی اسیطرح تو پہر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتہہ حادثہ معمول بہا کے کیا مضر ہے فافہم
قال صاحب التنویر چوتہی وجہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتوں کا ممنوع ہی بالاجماع کہا ہی اسکو

جو عبد البر مالکی نے کہا ہے بیچ مسلم کے الخ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول مین یہہ خیانت کی
ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکاریٰ کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اس وجہ رابع سے
تخطیہ ہے اُن لوگون کا جو علی الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہین کہتے خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین
اور یہہ ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً
مین ہو یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ فی نفسہ جواز تقلید امام آخر عزائم مین اس سے تتبع رخص سے انتہا لیکن
دعوی جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول مین
حال اسکا یہہ ہی کہ فی الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہی اور وہ مسلم
مین منقول ہی کما قال وما عن ابن عبد البر انہ لا یجوز تتبع الرخص اجماعا فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرخص
عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبد البر کا بھی باینطور دیا ہی کہ بنابر
ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہہ تو لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبد البر
کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جاوے غایت الامر یہہ ہی کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول
و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا شک و شبہ ہی پس یہہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم
مین مذکور ہے یہہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہی اگر یہہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین مقبول اور ثابت
کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن
عبد البر سے وارد نہین یعنی یہہ جو کہا کہ تتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک روایت
مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق نہین
کہا تو بنا بر اسکی تتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس
ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد ورود روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے
مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلئی کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور موافقت جمہور کی اسی بات
کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہین
کہ تتبع رخص جو حرام ہی تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہی پس ممکن ہی کہ روایت تفسیق متتبع
کی حق متشہی مین ہو جو دین و مذہب کو لعبہ بناتے ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے حالت ضرورت
وغیرہ مین ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃ نہوا جیسے کہ ابن حزم نے جو منع تتبع رخص

یکم الیسر ولا یرید بکم العسر ای یرید اللہ ان ییسر علیکم ولا یعسر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین وامرکم
بالحنفیۃ السمحۃ التی لا اصر فیہا انتہی وہکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سے یہہ کہاں نکلتا ہے
کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کر کے ساتھہ تمسک اس آیہ کے بزعم اپنے اتباع اوسکا کیا کرے اور اسی
طرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعای قائل بر نہین آتا اسواسطے کہ خلاصہ ان سبکا یہہ ہے کہ جہانتک ممکن
ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیئے اسواسطے کہ بنا دین کا اوپر تیسیر
ہے نہ یہہ کہ جس کسیکا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر اس آیہ کریمہ اور
احادیث مذکورہ سے اوپر جواز تتبع رخص کے استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین مین فتور پڑ جاویگا
اور ضمنی قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صور غیر منصوصہ پر سب باطل ہو جاوینگے
مثلا حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہین اور امام شافعی یا اور کسی مجتہد نے حکم منصوص
خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے اسمین کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہہ قیاس کرنا تمہارا منافی نص قطعی یرید اللہ
بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علے ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات بھی بیشتر باطل ہو جاوینگے
اسیواسطے ارباب تفسیر وحدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہے ہین کہ دین کے جتنے احکام
ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہی عزیمت مین محل عزیمت پر اور رخصت مین محل رخصت پر اور علے
ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسروا ولا تعسروا انتہی
اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلا تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث سے اور آیہ
سے اوسپر برہان لائی جاتی کہ اسمین شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب مواقع ضرورت کو مستثنی کر دیا تو
حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص سے
منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین نہ یہہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت بغیر
دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کر کے دین کو لعبہ بنائین اور تحریم وتحلیل اشیا کی ضوابط کو اٹھا دین
اسیلیئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ کے اور نقل
اقوال اور رد و قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے
اس سے فرمایا تھا قولہ من غیر تلقط الرخص ای بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہر فی المنع
من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہہ جو ایک حدیث ہے

قال من فعل کی سے یعنی عمر بن خود تا تفضل أن تعمل الذي هو فضل بأرخصها انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے
صحت حدیث پر جزم نہیں ہو سکتا پس سند اول میں قول صاحب کے نہیں خصوصاً اور جسکا مؤلف ہیا
تک کہ بغیر اسناد کے حدیث کو اتنا بھی نہیں کہا مرتے اول الکتاب اور سے تقدیر تسلیم کے بنا ہو کہ یہہ
حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بسبیل اختصار یہ ہے
کہ معنی عزیمت کی لغت میں قصد کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی شی کے ہیں اور
معنی رخصت کے لغت میں تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر
یعزم عزماً ویضم ومعزماً کمقعد ومجلس وعزماناً بالضم وعزیماً وعزیمةً وعزمةً واعتزمه وعليه وتعزم اراد فعله و
قطع عليه او جدّ في الامر انتهى وقال في مجمع البحار فيه خير الامور عوازمها اي فرائضها التي عزم الله عليك بفعلها
اي ذوات عزمها التي فيها عزم وقيل هي ما وكدت رايك وعزمك عليه ووفيت بعهد الله فيه والعزم الجد والصبر
ومنه فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل انتهى وقال في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان ذلك من
عزم الامور مما عزمه الله من الامور اي قطعه قطع ايجاب والزام وقال في تفسير اولوا العزم من الرسل اي اولو
الجد والثبات والصبر انتهى وقال في القاموس والرخصة بالضم وبضمتين ترخيص الله للعبد فيما
يخففه عليه والتسهيل انتهى اور موافق انہیں معانی کے استعمال ہے عزیمت و رخصت کا عرف میں لیکن اکثر جگہہ پر عزیمت و رخصت
المصدر بمعنی مفعول یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہیں قال فی الکشاف وحقیقته انه من تسمية المفعول بالمصدر
وأصله من معزومات الامور اي مقطوعاتها ومفروضاتها انتهى پہر رخصت جو مقابل ہوگی عزیمت کی کہ معنی
میں اسکی جزم امر کا اور جد اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے
پس فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہیں بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو
رخصت مقابل اسکی یہہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی
اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہی بمعنے اسبات کے کہ اسمیں جد اور ثبات ہے علی الطاعة اور
صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اسکی وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار
کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض اللہ
تعالی کی امورات حتمیہ ہیں اور اسیطرح محرمات اور اسکی منہیات حتمیہ ہیں پس یہہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت
حتمیہ کی جبر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سے نہیں ہی اور اسیطرح پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر میں سب عزائم ہیں اور مامور بہ شارع کے اور رخصتیں مقابل
اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار
افضل واسطے نہیں ہیں مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اسپر ہرگز بہتر نہیں عاملین عزائم سے آیات قطعیہ
اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہیں لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہیں قال الزمخشری فی
الکشاف وجاهدوا فی الله امر بالغزو ومجاهدة النفس والهوی وهو الجهاد الاکبر عن النبی صلی الله علیه وسلم
انه رجع من بعض غزواته فقال رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر فی الله ای فی ذات الله ومن اجله
یقال هو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومنه حق جهاده هو اجتباکم اختارکم لدینه ولنصرته وما جعل
علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبة للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والاروش
ونحوه وقوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر انتهی وقال الله سبحانه وتعالی یا ایها الذین امنوا
اتقوا الله حق تقاته قال الزمخشری فی تفسیره واجب تقواه وما یحق منها وهو القیام بالمواجب واجتناب المحارم
ونحوه فاتقوا الله ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منها شیئا وعن عبد الله
هو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل هو ان لا تاخذه فی الله لومة
لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسه او ابنه او ابیه وقیل لا یتقی الله عبد حق تقاته حتی یخزن لسانه انتهی وقال الله
سبحانه وتعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه وقال عز من قائل والذین جاهدوا فینا
لنهدینهم سبلنا وقال الله سبحانه ان اکرمکم عند الله اتقاکم وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی
الله علیه وسلم یا ایها الناس انما الناس رجلان مؤمن تقی کریم علی الله وفاجر شقی هین علی الله ثم قرء
الایة وعنه علیه الصلوة والسلام من سره ان یکون اکرم الناس فلیتق الله انتهی وروی الدارقطنی عن ابی
ثعلبة الخشنی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله فرض فرائض فلا تضیعوها وحرم حرمات فلا تنتهکوها
وحد حدودا فلا تعتدوها وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنها انتهی کذا فی المشکوة وفی
المشکوة فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی الله والسمع والطاعة وان کان عبدا حبشیا فانه من یعش منکم
فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ الخ
اب محل غور ہے کہ یہہ سب عزائم مامور بہ ہیں عاملین اسکی جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل
الصلوة والسلام میں صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

ہیں عاملین بالرخص سے مثل ترک فرائض اور ارتکاب محرمات اور تارک سنت و عامل بمباحات غیر مسنونہ
وغیرہم کے کہ جنکو شمار ہونے لیئے ضرورت و احتیاج اجازت اس امر کے مواقع مخصوصہ میں لیئے الاعتبار
وسی ہی کیونکہ کمتر رتبہ میں ہر عاملین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ
افضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اوپر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالی
لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ
الْمُجَاهِدِینَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَی الْقَاعِدِینَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِینَ عَلَی الْقَاعِدِینَ اَجْرًا
عَظِیمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَحِیمًا دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا
اوپر اوسکے باحاجت عامل بالعزیمۃ ہے اور قاعد اوس سے بلاحاجت عامل بالرخصۃ ہی اور عامل بالعزیمۃ
قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصت سی اسیطرح الانفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام
عزیمت ہی اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہی اور ساتھ نص قطعی لَا یَسْتَوِی مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ
مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ اُولٰئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِینَ اَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی
الآیۃ کے اہل عزیمت افضل ہین اور سوا ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے
دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین السند و غیر ظاہر القوۃ مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و
اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پہر ہم اسکو بہی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن
اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک المذہب
معین کے افضل ہون بنسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند
کروانا سراسر بیجا ہے اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا محل سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ
تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبے ہین نعوذ من اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور باقی قول مولف معیار کا
کہ بعینہ ساتھ ادنے تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہی سب ضمن جوابہ کو رہین رد ہوا حاجت
تطویل و تفصیل نہین قال صاحب التنویر پانچوین وجہ یہ ہی کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہی بالاجماع
اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہی درمیان علما کے الخ قال مولف المعیار غرض اس قول سی یہ ہے الخ
اقول اس وجہ مین مولف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اس بات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید
شخص معین نہین ہی اس تقدیر پہ کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سی درگذر کرین اور جواز مسئلہ تعیین

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین برسبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جس وقت تقلید معین برسبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف سے بری ہوگا اسلیے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع کے شرعاً متحقق ہے اور جواز دونو قولونمین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج ہوا عہدہ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہو جانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب ہے کما قال فی مسلم الثبوت اِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوحَةُ بِالْاَجْنَبِيَّةِ حَرُمَتَا لِاَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَ هُوَ بِالْكَفِّ عَنْهُمَا وَ لَوْ قَالَ اَحَدٌ لِكُلِّ طَالِقٌ حَرُمَتَا لِاَنَّ الْاِجْتِنَابَ يَقِيْنًا فِيْهِ انتہے پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کلام اُس تعیین تقلید مین تہا جو بنظر وجوب کے ہو اور ادسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکہنے وجوب شرعی کے بدعت ہونا اُسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہو چکا انتہی ساقط ہوا اسلیے کہ جواز کے دو معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہہ معنی مقابل ہین واجب کی اور ایک غیر ممنوع شرعاً اور یہہ جواز جمع ہو جاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اِعْلَمْ اَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ الْمُبَايِنِ لِلْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوْبِ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلٰى مَا لَا يَمْتَنِعُ شَرْعًا انتہی پس مؤلف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے معنے ثانی لیا ہے اور مؤلف معیار بمعنے اول سمجھکر نفے اجماع سے علے الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر وجوب تھا اور ادسکو مؤلف ممدوح نے تنزل کر کے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے بہی تقلید معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدہ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ حال چارون دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جسے مؤلف نے بدعت ٹھہرایا تہا تقلید معین کو تفسیر سے بخوبی واضح ہو چکا اور ماہر فن پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار کا مدعا فی الواقع نہین نکلتا اگرچہ زعم اُسکا اور خیال محال اسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہہ چھٹی یہہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے کہولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مؤلف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود ہے الخ اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتہہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہو چکا پس دعوے

جو تنبیہ میں کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اس آیہ سے جو کہ گذری تو اس
سے معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہیں انتہے
جواب اسکا یہہ ہے کہ مولف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے باینطور کہ یہہ داخل ہے خیرات میں اور بمقتضای صیغۂ امر کے کہ یہہ حقیقۃً واسطے وجوب کے ہے
کما ہو مقرر فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہے وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہے وہکذا فی التوضیح
والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہی مولف معیار نے اسکا کچھہ جواب نہ دیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے
مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب وسنیت
واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بمکالات تھے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسرا الخ قال مولف المعیار اس طریق کا
مبنی کئی امر ہیں الخ اقول یہہ جو مولف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعۃ اور
دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا
حال تحقیق سے کھل چکا ہے شائق کو چاہیے کہ ہر محل پر ملاحظہ کرکے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت
سمجھہ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضوں کے نزدیک جائز اور بعضوں کے
نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی اسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے
کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلا عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل بالاجماع انتہے
قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلا عن الحلبی مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم صلی فان صحۃ
ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسمہودی
ناقلا عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہیں مولف معیار نے دہوکا کہایا
کہ اس قول طحطاوی سے یعنی باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اسکا زعم کیا اسلیے
کہ معنی اس کلام کے یہہ ہیں کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہہ کہ ہم نے تسلیم کیا
بھی تسلیم کر لیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہو سکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور
روایت بزازیہ و من علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءۃ اخذاً بمذہب الامام الخ پہلے
مذکور ہو چکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے
مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ
متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی
اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسطرف
گئے اور سبہوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم رکہا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا
ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہے کچھہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں
قال السید السمہودی فی العقد الفرید وما اشترطہ فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بمثلہ ای لکون
بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوہا ذکرہ ایضاً فی قواعدہ وتابعہ علیہ ابن دقیق العید
وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا بہ
شروطاً ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورۃ یقع الاجماع علی
بطلانہا کما اذا افتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث
انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونہ متلاعباً بالدین متساہلاً فیہ ودلیل اعتبار ہذا الشرط
قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس فعلہ اثم بل اقول
ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم الانسان علی ما یعتقدہ مخالفاً لامر اللہ عز وجل وان
یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفاً لظاہر النص بحیث یکون النص
مستنکراً فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی قلت اما الشرط
الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فقال
فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعاً فی امر مجمع علی ابطالہ
الاول والثانی کمن قلد مالکاً فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی الغسل
التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

شرح التحریر ... مبنیا علی ... تقتضیہ المذهب الحنفية والجمہور تسمیۃ المرکب ... وقع ... وتوہم

بل وقال بعض الجمہور ایضا ... کذا قال الرافعی ان الاصح ... قدامۃ المکوریۃ انتہی وقد نقلنا ... من

المطلوب وغیرہ سے ثابت ہوا کہ جواز تلفیق جو منقول ہوا ابن الہمام وغیرہ سے تصحیح ... تقدیر

یعنی بیشک محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت

پر پس تنافی درمیان قولین کے نہ رہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن الملا فروخ المکی کی جسکو مولف معیار نے

ابن ہشام سے نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور وہ یہہ ہے نص الکرابیسی امام الذهب

الکبیر والمجتہد الکامل علیٰ تقلید عند الضرورۃ ولم یمکن ذلک مذہبکم بل مذہب تحقیق الرای التفصیل وان لم یعتبرہ

لو قرح ... فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذهب الی مذهب

اور رجوع بعد العمل سے یہی ہے کہ علی الاطلاق حکم بطلان انکا صحیح نہیں بعض مواقع میں مثل وقت

ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہہ امور جائز ہیں اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ میں امور

مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہمارے منافی نہیں فدیتو م حجۃ علینا اور وہ کلام جو شارح

تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہے خود علامہ شرنبلالی نے خوب اوسکو رد کردیا اور سوا

اسکے اُنہی بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان قول مخالف کے نقل کرتے

ہیں اسپر حاجت اعادہ نہیں اور یہہ جو مولف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمین

مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہی اوسکا حال سنو کہ شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہی کہ کسی نے

اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہی کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ

مین سی جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہی کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا

اور شرائط مذکورہ ہماری مین بیچ مسائل مذہب ہمارے کے مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر

اختیار کرے بیچ اُنکی تو وہ فعل اوسکا یعنی اجزا اور مشروط باطل ہے مثلا امام شافعی نے یہہ نہیں کہا

کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اُسکا باطل ہی اور نہ امام مالک

نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید الامام الشافعی نکاح کرلے تو نکاح اُسکا باطل ہی پس جس وقت

ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر

ملفق کا سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

چو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکہی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات نکی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پہر کسی نے اسکا جوابدیا کہ صورت مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی نپائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پائیگا تو اسی بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئی کہ اگر مقلد جمیع شرائط مشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچہہ قباحت نزدیک امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سی آسان ہے پہر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے مستلزم ہے واسطی بطلان عمل کے نزدیک اماموں کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق ایکمذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فی البعض موجب بطلان عمل ہوئی پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس ثابت پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہی تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اُس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ من المحققین نے جوابدیا کہ مثلا وہ عمل مختلف فیہ جسکی شرائط مین کلام ہی نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین کئی مثلا امام مالک نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہی لیکن مہر کا ذکر کرنا اوسمین ضروری ہے اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سی نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکہو کہ امام مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوا اماموں کے نزدیک ماہیت نکاح کے کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو جو ثابت تہا ساتھہ قیاس مجتہدین کے موجود نہوا اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئی کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی دلیل سے ثابت نہتا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہی اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا ہے

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب بسبب
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتھہ صحت وفساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت وفساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتھہ صحت
وفساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت وفساد کے نہین تو تقلید اوسمین ایون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید ایون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ اہونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ مع
التلفیق لا تجد شیئاً لیحکم علیہ بالصحۃ والفساد واذ عار اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم وجود
موصوف لیقال بموصوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشئی حالۃ التلفیق فانتفے ادعاء الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علے منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
تو ہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہایا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نہ سمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دو تو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہے اوپر نہونے عمل
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد اس فساد مزعوم
کا بیشتر بخوبی واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سی یہہ تھی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحۃ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم ونک
ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سی عدم
صفحہ ۲۲ مین
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئی کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجاوی تو جواب اسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وقد مر مثلہ فتذکر

اِنَّ الحُکمَ وَالفُتیا بالقَولِ المرجوحِ جَہلٌ وَخَرقٌ للاجماعِ انتہے نقل کر دی پس یہان سوچو تو کہ قیاس کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے یا تابل منافی اجماع ہے اور حال تینتیس ۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکہہ چکے کہ اُن سی ہرگز مدعای مؤلف معیار پر نہین آتا پس بار بار اُسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جرَی علے جواز تقلید غیرہ ای اَبتنَی الحکمُ علے ما سیجئے من المقلِد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اُسکا جائز ہے ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مولف پر دال نہین اسلئی کہ معنی اس عبارت کے تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنے اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چہوڑ کر دوسری امام کی تقلید کر لے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چہوڑ کر دوسرے کی درست نہوگی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بھی درست نہوگا پس اس عبارت سی یہہ کہان مفہوم ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہی اس کلام سی جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے کے سمجہنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سی شرح نقل کر چکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کے بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علے التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یُفید الخصم و لا ینافی ما قصدنا فافہم **قال** صاحب التنویر نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی وفے الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سی وہی لغزش کیا ہے الخ **اقول** عجب بی انصافی مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق کو بالکل چہوڑ دیا ہی اور با اینہمہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ واب صلحا کے ہرگز شایان نہین پہلا مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سی عبارت قالوا اِنَّ المنتقِل من مذہب الخ نقل کی ہی دیکھنا چاہیئے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہی یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدۂ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی غرامز تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اور نسخہ حموی کو کوئی تحریف جو منافی ہی

دیانت کے خیمین کی اور اگر حموی میں اسکے علاوہ منقول نہیں ہے تو شاید الواقع پیش اسکی مؤلف تنویر سے
ہو چکے اور جواب بھی بہت منقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسکے علاوہ مذکور ہے لہذا اس جواب کی حاجت نہیں
جبکہ شفقت سے محل مولف مسیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اسی محل سے دیکھ لے اور جان لے
کہ اعتراض مولف مسیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہیں باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ
حکم جو ہو رہا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہیں کہ لایخفے علے الواقفین لفوائد البحث لیکن تبرعاً
و وفقنا للقفی التسوز عن الموضع التسالمین اسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہیں ہے اور موجب
ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہو اور جس وقت باوجود
حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو
حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا بایں طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا میں وہ بقرینہ سیاق و
سیاق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اُس کے عدم قبول
سے وہ قوم منع فقہا کا آنکھ بند بنیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہیں ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی
انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر سے نقل
کرتا تو بلاشبہہ اسپر تمہارا ایسا اعتراض کہ لاتقربوا الصلوٰۃ کو لے لیا اور آنتم سکاریٰ کو چھوڑ دیا وارد ہوتا
والتبس فلیس اب ہم کہتے ہیں کہ مولف معیار کا مدعا تو یہہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے خواہ بضرورت
ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اوسکی اور خواہ مع مخالفۃ التقدیر الا ہے
ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ میں ہو یا اور میں تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہیں
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت میں فقہا سے مخالفت بھی نہیں اسلیے کہ مقصود اُنکا
یہہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقاً کلام فقہا میں واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس
کے ہے اتباع رخص سے کہ اسمیں مقلد عامی تشدیدات شرع کو ہاتھ سے دے بیٹھتا ہو اور مذہب
کو تتبع اہوا بنالیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص میں فی نفسہ کچھ مضائقہ
نہیں پس یہہ امر کچھ مخالف غرض فقہا کے نہیں ہے منع کرنا اونکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہیچ ہے باعتبار اصل کے خلاف ما فاتحۃ ذہن الفقہاء اور علی تقدیر تسلیم منافات کے اعتبار اور عمل
کے قابل قول فقہا ہے ایک ابن الہمام یا مثل اونکے اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے نہیں
کما اشرنا الیہ سابقاً بیان پر دہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے نقل کیا اور اصل
عبارت میں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کر کے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہے تا
اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کھلجاوے اور بھی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل میں آوے قال ابن الہمام
فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی
فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل
الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطأ وقالوا المنتقل
من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولا بد ان یراد بہذا الاجتہاد
معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ
وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف
صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ
من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج
الیہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسؤال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذ
اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا
اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل وکون الانسان یتبع ما ہو
اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ الاجتہاد ما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب
ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول وباللہ سبحانہ التوفیق یہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس وقت
سائل نے دو مجتہدوں سے ایک حادثہ میں سوال کیا اور اون دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیئے کہ جسکے
طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل
نہیں تو بھی جائز ہے اس سے کچھ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے
درست ہو اسلئے کہ اس عبارت سے کچھ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور
نہ یہ بات کھلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

تو نزدیک امام ابی حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہے اور اگر عمداً کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو
صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہے اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے کے حکم
کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتون مین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا
مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل
لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی
مختصراً وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچھہ تصرف نہین
کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے فانوا کے سر سے حرف فا کو اڑا دیا اور جز
(حاشیہ صفحہ ۲۲۹ مین)
سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہے محض بیجا ہے اسواسطے کہ
مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہے نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطے کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ
نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا فانوا سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو مؤلف
معیار نے نقل کی ہے اوسمین فقالوا ہے سو اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ نہین
ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصے کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر
کے نقل کیا ہے اس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا ہے
اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا
کا حکایت کرنا مقصود ہے پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال
ایک مذہب سے دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہاء مانعین انتقال کو بے بہرہ
قرآن اور احادیث سے ٹھہراتا ہے اوسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی سے بے بہرہ ہے قرآن
اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور آداب علما سے اور مبنی ہے تقدیر تسلیم نقول
مذکورہ مؤلف کی اور بر تقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز
سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ
نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلاً ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال مستند ہونا انتقال اور تجویز انتقال میں جو نہ ہے کہ متبع التعیین کی جہت سے ثبت وقت غیر مذہب
اور اجتہاد ہونا مجتہد کا یکے من تجویز ابن سے مختصر جو امر مذکور ہوئے اور تحیہ جو مؤلف نے ملا علی
قاری کا رسالہ اسم الفوائد سے نقل کیا اسکا حال یہ ہے کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری نے
واسطے کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہ ہے اجمع الفقہاء والعلماء
ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل له ان یفتی فیما لا یحفظ قولا
من اقوال المتقدمین انتہے یعنی اصول بزدوی میں کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اسکو فتوی دینا بغیر اقوال حفظ ہیں کے حرام ہے اسپر
الحیرت سے بطور دلیل کہا وفی الظہیریة پیشتر ہے من اصحاب ابی حنیفة انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این قلنا
انتہے مخفی ہے جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہیں کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر نہ دے اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا دلوے البحر الرائق ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہئیے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال سے بھی کیا ربط و علاقہ اور بحیہ جو خود مؤلف معیار اوسی رسالہ ملا علی قاری سے بھی نقل کرتا
ہے نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلدا لضرورة دوام الدین انتہی میں مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ جو حق منتقل کے ہیں تجویز تعزیر کے کیونکہ مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہے اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین
کے علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہکو حق منتقل میں نملا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علما مقلدین سے ہیں عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ وہ یہہ کہ
تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہیں علما مجتہدین کا ہے جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمة اللہ علیہم کما مر البعض من نقولهم وسیجی الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہیں کہ مؤلف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کئے ہیں وہ بھی جبتک اقوال مجتہد نہونگے مثبت جواز انتقال بقول مؤلف نہونگے
اور حال یہ کہ ان میں کوئی بھی قول مجتہد نہیں ابن امیر حاج اور سید بادشاہ اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مختصر المنار اور مولوی حیدر ترکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابوبکر جوزجانی کے

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سی مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق مثبت انتقال ہوگا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے یہہ قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اوسمین سی جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہی کہ اول تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہارے ہی قول سی قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہی اور ثانیاً یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہی غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سی منع کیا ہی اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اس شخص کے ہی جسکے لئی کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین چوتھے یہہ کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل بغیر عروض مصلحت کی ہی اما بالنظر
الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہی چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی جو
کہ اخیر کو بھی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فیتلخص مما فی الروضۃ حکایۃ
خلاف فیہ وان الراجح الجواز مالم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان یکون للمجتہد مذہب
مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا یلزمہ الاجتہاد فی
طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو الاصح فینبغی
ان یجوز ایضا کما لو قلد فی القبلۃ ہذا ایاما وہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فی مسائل وآخر فی مسائل اخری
واستوی المجتہدان عندہ وخیرناہ فالذی یقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد
فی الاوانی والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب واحدا وفی الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوا منہ
لمصلحۃ انتہی وقد علمت ان النسبۃ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن
برہان من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما اوضحہ
النووی بقولہ لئلا یتلقط رخص المذاہب فانہ قال فی زیادۃ الطولیۃ بل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای
مذہب شاء نظر ان کان منتسبا الی مذہب بنی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی بل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
اہلہ رجحان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہاء

فان العلماء رحمہم اللہ تعالی ان جریدوا الالائر رد آر بجذب الشافعی او غیرہ بل یطلبون ترک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی بہم وامتنا علی حبہم آمین انتہی مختصرا
ہہنا وقد مر مثلہ فی قبل اے دیکھو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہو گیا کہ منع مانعین انتقال کی راجع
ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہے ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آیل ہے
طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے (معیار صفحہ ۳۳ میں)
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد بہ
لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعا انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں
یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اسی منع فقہا نقل کے اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اسکی بھی حرام ہوتے ہیں اور ہرگاہ
اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالبا پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی
طرف اوسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اس سے
یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض
محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف اسکلام سے برنہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے خذ ما صفی من ہذا النقل ودع ما کدر اسکے (حاشیہ معیار صفحہ ۳۳ میں)
معنے سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اوسکو قبول کرلو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اوسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بار بار مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور آگے
کے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکھا تھا جھوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اوسی شخص کو
امام کا امام باقی رکھو یہہ عجب ہی شان مسلمین سی ابتہ اسطریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تھیں جنکی حق
میں اللہ تعالی فرماتا ہے اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہے اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو ہے اسی سے (حاشیہ صفحہ ۴۳ میں)
اسلئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اوسکے لئے اجتہاد نہو اوسمیں تو یہہ ہی دلوان
رجلا برئی من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور ایسی

قوت دلیل اوسکی کسی مذہب کی اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرے اور بالفرض اگر لفظ عامی بھی مذکور ہو
تو مراد اوس سے مقلد ہی ہوگا جو مقلد مجتہد مطلق کے ہوتا ہے پس جو عامی مجتہد سے بالکل مناسبت نہین رکھتا
وہ کیونکر مثل مقلد عالم اولی کے کہ فرماتے ہین الا انتقاله غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من
عرض الدنیا و شہوتها فهو المذموم الخ یعنے انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے خالصا
لوجه اللہ ہوتا ہے پس اوسمین کچھ قباحت نہین اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئے کہ وہ
لیاقت فہم دلیل کی نہین رکھتا پس بیشک برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مولف نے اجتہاد سے مراد تحری
لی یعنی دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کرے کب حاصل
ہوتی ہے پس عامی تحری کیا ایسی دلیل کہان سے لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی ناسمجھی اور تعصب بیجا سے بچاوے
اور منکرین کو ہدایت فرماوے آمین اور وہ جو مولف معیار بعض شرطین انتقال کے بعض علما سے نقل کرکے
اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمین بہت سی اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا
مستند نہین اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہین کرتے **قال**
صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مولف المعیار** اسکی دو جواب ہین الخ
اقول ذرا اسمین غور کرنا چاہئے کہ مولف معیار کس طرح بے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد
اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ صاحب تنویر نے
شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جس وقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابو حنیفہ
مثلا پس لازم ہے اوسپر استمرار یعنی تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب مین
مولف معیار نے پہلے یہ کہا کہ ملا علی قاری نے ہی یہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے یہ بات کہ
اللہ تعالی نے کسیکو یہ تکلیف نہین کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام ملا علی قاری کے متعارض
ہوئے اور بنجوائے اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایہ اعتبار سے ساقط ہو گئے انتہی شاید مولف
معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہین گذری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہوکر نہی صریحہ و لا
تقف ما لیس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئك کان عنه مسئولا کا مرتکب ہوا حال
کلام مذکور کا یہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنے کے مقابلہ
قول محقق مین نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہین

چنانچہ تفصیل کلام اونکی پیشتر رسالہ رد قفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مولف معیار نے اپنے زعم مین معارض ٹھہرایا یہ ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی الشنق علی کونہ منکرا
وکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی
الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی
فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذہا بالشفعۃ بالجوار الی
غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاء زوجتہ او رای
الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند امامہما دون امام آخر فہذا فی
محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ
ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص راہ افضل العلماء ان لہ
اخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فان
مخالفۃ المقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی
بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی ہذا الباب تحرقہ عنہ
الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما
کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم
ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان تؤتی رخصہ کما یحب ان تؤتی عزائمہ وقد قال تعالی
فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون ممن تبع عالما لقی اللہ سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا
ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر الحاجۃ اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہے کہ تقلید
مجتہد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہے یہہ اوسی صورت مین ہے جنکو ہم بار ہا مستثنے کر چکے ہین آپ غور
ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تجویز مخالف ملا علی قاری کے کہان اور دونو کلامون ملا علی قاری کے تعارض
کب ہے اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے
اونکے واسطے قول مخالف قران اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ٣٣ روایت کے پیش کرنا سوا
مضحکہ کے کیا ہے انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ مباحث سابقہ سی ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہوگا کہ مسئلہ
وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہے قران شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

ہم جو روایت جو مؤلف معیار نے نقل کی ہیں ہر ایک کو انہیں سے کل جانے کہ وہ تو اُن میں تقلید کا
جستی ہم قول کرتے ہیں نہیں ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار میں سمایا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے
مؤلف کو تو کلمہ عالمانہ بلکہ استعداد و کمال طالبانہ بھی نہیں ہے صرف ایسی دعاوی سرفہ باہر لاتا اور
سبب اُن تحقیق میں دست از پا نشناختہ سکندر میں کہتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھ کر ابرو میں بر زبان
لعن و طعن جلاتا اور اپنی کتاب اور مہملات اُس کی کو لشارہ خانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی قرب اشکان
میں بنا تا اور جسکو اس امر میں اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے
تا صدق مقال اور حقیقت حال کھلتا ہو واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال**
صاحب التنویر اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** یہ قول صاحب بحر کا مطلق
تقلید ابو حنیفہ میں نہیں ہے الخ **اقول** یہ کلام صاحب بحر کا نوجب علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز
لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ میں ہے نہ خاص وقت عصر میں اسواسطے کہ اس کلام
میں کوئی لفظ مفید تقیید نہیں ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجہ مقتضی اسکا آن انتہی بات مسلم ہے کہ وقت
عصر میں بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید
امام ابتر سے ہٹنا جائز ہی نہیں اور وہ مقلد جو مجتہد فی المذہب ہو اوسکو یہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف
دلیل دیکھکر اقوے اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام میں سے مطلقاً
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ السلام
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول
القوی والا فالترتیب الاول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی
ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب
السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہ حکم فرماتے ہیں کہ اسکو
قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقا اور واسطے مجتہد فی المذہب کے یہ حکم کرتے ہیں کہ وقت عصر میں دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دی نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف ادلہ جن کا مجر
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مثلا امام ابی حنیفہ کو واجب
ہے کہ انکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز
عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بحجت قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احد ہما کو مقید
تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہوسکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی مین
ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہی لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطے مقلدوں کے اور
طریق ثبوت خاص کا ساتھ دلیل عام کے بانطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے عام کے
ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بھی ثابت ہو جائیگا مثلا محل مذکور مین تقلید امام فی وقت العصر
خاص ہے اور تقلید امام کے جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام
واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولے واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک
ہے اسلیئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ نہین کہہ سکتے کہ
انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے زید ہی اسلیئے کہ اسصورت مین بھی مصادرہ لازم ہوگا اور یہی تقیید
عام کے بلاقرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ
شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوٰۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ
کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تھی کما قال
فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسئلۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ
وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتا بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

حکم وجوب تقلید امام ابو حنیفہ

سکے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علے النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مولف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلے
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین
تقلید کرلی ہی نہ مطلقاً انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بہی تقلید خاص وقت عصر مین اس سے کیونکر معلوم
ہوگی اسلئی کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہی یعنی کبہی
حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ابہی مقلد نے اوسمین
تقلید امام نکی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سے
عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت
عصر کے خاصتہ سمجہا گیا اس کلام سے جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہے انتہی سراسر بیمعنے ہے اسلئی کہ جس
جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہے وہانپر تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین
دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ہی
کہ وقت عصر مین بہی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین
ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد اونکی
جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح و مفتی بہ علے الاطلاق قول صاحب مذہب یعنے
امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہوچکا
وہو ہذا فتحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا
یجیب ولا یعمل الا بقول ابی حنیفۃ ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل کما قدمنا
فی وقت العصر واستفید منہ ایضا ان بعض المشائخ وان قال الفتوی علے قولہما فکان دلیل الامام واضحا
و مذہبہ ثابتا لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام کو مولف
معیار مین اور بہی شناعتین ہین غالبا ناظرین اذکیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین
کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا تفسیر احمدی مین الخ **قال مولف المعیار** اسکا وہی جواب ہے جو
ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہے **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علمائے اصول کے نہین

پہر حکما انتخ حال یہہ ہے کہ مجہے بہت سے اقوال علماء اصول فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید
کے زوال مین نقل کر دئیے اور انشاء اللہ تعالے بعد اتمام بحث کے اور بہی نقل کئے جاوینگے اور وہ اقوال
جو مصنف مؤلف معیار نے اسکے معارض ظاہرہ صحیحہ منفیہ ذکر کر دئے تا تنبیہ منصفین پر دیکہنے سے اوسکی خوبی
واضح ہو گی کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ تفسیر احمدی
مین لکہا ہے کہ جو کچہہ مستنبط کتاب و سنت و اجماع کا ہو گا تو وہ بہی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترا
عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا
تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کے ممکن نہین پس اگر کوئی کہے کہ مین تقلید ابو حنیفہ
مثلا نہین کرتا مین خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کر لیتا ہون تو اس شخص کو کہا جاویگا
کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام وغیرہ قرار دیا تو نے کس سے اخذ کیا یہہ تو پہلا مسئلہ ہے جسکو
ابو حنیفہ نے بنا کیا ہے اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہے فان قال قائل انی متی ضرورة فی تبعیة
ابی حنیفة مثلا حیث لم یامر اللہ به ولا رسوله بل لم تقرء به ابو حنیفة ایضا ولو سلم ان تبعیة المجتہد
لازمة لمستقلد فای ضرورة فی التزام مذہبا واحدا بعینه بل یجوز له ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز له ان یعمل فی مسئلة علی مذہب و فی اخری علی اخر کما
ہو مذہب الصوفیة ولو سلم فمن این نعلم انحصار المذاہب فی الاربعة مع ان المجتہدین کانوا قریبا من
المائة او اکثر کابی یوسف و محمد والاوزاعی و امثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئا من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقوله تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانه یحتاج الیه فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل
الصلوة والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون له قدرة علی معرفة
وجوہه ومعانیه وطرقه واحکامه اولا والثانی ان یکون تابعا لاحد من الائمة وہو المراد والاول اما ان
یکون له مع ذلک ملکة الاستنباط والقدرة التامة علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا کلام فیه
بل نحن مقرون له بعدم اتباعه لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعا لاحد من المجتہدین وہو المراد اولا
یکون تابعا لاحد بل یقول انی عامل علی الاصول التی ہی ثلثة ولست تابع لاحد فنقول له ان کون اصول
الشرع ثلثة انما ہو اول مسئلة بناه ابو حنیفة انتہی شاید اس کلام سے مولف معیار کو یہہ شبہہ پڑا کہ صاحب

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے ہنجائیں اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہی کہ صحابہ اور تابعین بلاشبھہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین کر کیا اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلا کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہتی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد تخریج احکام کے وضع کئی تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو بینا احکام شرع کا جانیگا تو بلاشبھہ ساتھہ بیان تفصیلے امام ابحنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ خود اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تہا جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علے الافترا کیا کہ صاحب تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہی کہ انہون نے شیخ سدو کے بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہی نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکہا ہی کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیساکہ مروج اہل اسلام مین ہی حلال طیب ہی اسلئی کہ اوسپر وقت ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پہر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پہر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ للاولیاء کما ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرون لہا انتہی وقال فی منہیتہ واما بحسب النذر فقد تقرران النذر لغیر اللہ حرام وتذر الاولیاء ماولہ بان النذر للہ وثوابہم انتہی اب دیکہنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہی اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مولف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اوسکی سے اوپر اذکیا منصفین کے کہل گیا قال صاحب التنویر اور مولانا عبد العلی شرح تحریر مین لکہتے ہین الخ قال مولف المعیار سابق مین تم خوب دیکہہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم کلام بحر العلوم خوب دیکہہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مولف معیار کے

نہایت بیہودہ ہے کیونکہ بحر العلوم نے یہ نہیں کہا کہ حکم جواز انتقال اور عدم جواز من التقلید سبب
وقوع میں یکساں ہیں اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور عدم جواز من التقلید سے متحقق نہیں ہوگا آن انتہی
بات بحر العلوم نے جابجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی بے الاطلاق اور حرمت انتقال
کا خیال بے دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے دعا کے منافی نہیں اسلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہیں کرتے ہیں بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد اور
در صورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہیں پس کلام بحر العلوم جو کہ بحث منع انتقال کرتا
ہمارے مخالف کسطرح ہوگا دوسرے یہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہیں ہے لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہیں چنانچہ تعریض ابن الہمام سے یہ امر معلوم ہوچکا اور
یہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور
الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ میں نہیں دیتے بجہت ظہور خیانت
اور فسادات نیت کے پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حکم حق مشتہی میں ہے نہ حق غیر مشتہی میں
غلط ہے یہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ میں خواہ مشتہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور
الخیانۃ کو نہ سمجھا اسی سے اس توجیہ بلا قرینہ کے واضع ہو جاتی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی
اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اسمین مشتہی اور غیر اسکا دونو یکساں ہیں اور
واسطے مشتہی اور متشہی کے تو زمانہ جواز انتقال میں بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہ بات مسلم ہے کہ تلہی بھی سبب
ہے حرمت انتقال کا جیسی کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کامر من الشامی اور موجب انزجار اور لعنہ متعصبین
ہوا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اوسکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہ منع کرنا اس شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہ ہو کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقا فرمایا اور علت یہ کہ ان
کہ اس زمانہ میں درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال میں کہ بغیر اوسکی حکم جواز
نہیں ہے مفقود ہے پس اسی سبب سے اس زمانہ میں حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہے تو انتقال اوسکو منع ہو اور نہیں تو

بطریق خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انعقاد کے مطلقا ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ ہے قلت فہم و تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ **قال مؤلف المعیار** معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام شیخ قاسم اور اوستاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی قول صاحبین کا اور اس سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دیوی اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت ہے اور یا التعامل ہے جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہو انتہی بعبارتہ اسکی کہا صاحب تنویر نے کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نرکہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی قاضی کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اوسکا نافذ نہوگا اسلئی کہ وہ قاضی نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مؤلف معیار نے پہلے روایت رسالہ رفع الغشاسی تعرض نکیا اور جواب اوسکا نہ دیا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیت نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسباب کے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی کے پس نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

یَعدِلُ عن الصحیحِ اِلّا لقصدٍ غیرِ جمیلٍ ولو حکم لاینفذ لانّ قضاءہ قضاءٌ بغیر الحق لانّ الحقّ ہو الصحیح وما وقع من انّ القولَ الضعیفَ یتقوّی بالقضاءِ المرادُ بہ قضاءُ المجتہدِ کما بیّن فے موضعہٖ قال ابنُ غرس واما المقلدُ المحضُ فلا یقضی الّا بما علیہ العملُ والفتوی وقال صاحبُ البحر فی بعض رسائلہ اَمّا القاضی المقلدُ فلیس لہ الحکمُ الّا بالصحیحِ المفتٰی بہ فی مذہبہٖ ولا ینفذ قضاؤہ بالقول الضعیفِ ومثلہ ما قدّمہ الشارحُ اوّل کتابِ القضاءِ قال وہو المختارُ للفتوی کما بسطہ المصنف فے فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطرٍ من الملتقط انتہی ما فی حاشیۃ العلامۃ الشامی اس جگہہ منصفین کو دیکہنا چاہیئے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقشید سلطان کو قید عدم نفاذ حکم قاضی کی سمجہے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر اور صاحب درمختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ مین پس پشت ڈالے اور ازام حق بیان کرنیوالیکو جو موافق انہی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان دراز یان کرے وہ سفیہ محض اور متعصب صرف ہے یا نہیں قال صاحب التنویر اور کہا درمختار مین بیچ کتاب القضا کی

قال مؤلف المعیار شرنبلالی کے کلام میں الخ اقول ظاہر ہے اس کتاب پر ہیہ امر واضح ہو چکا ہوگا کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق مین جو نقل روایات محققین کیا ہے اسمین کہین پر تحریف روایت اور تغیر الفاظ نہین کیے بلکہ جہان کہین مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعای تحریف کیا ہے وہان بر واقع مین قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار ہی کا ثابت ہوا ہے کما مر اور بلاشبہہ شرنبلالی کے کلام مین اسجگہہ لفظ قضی کا واقع ہے نہ لفظ یفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر مین غلطی کاتب سے قضی کی جگہہ لفظ یفتی کا لکہہ گیا ہو پہر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر مین محل اعتراض نہین دوسرے یہہ کہ مؤلف تنویر کو اسجگہہ پر ضرورت تحریف کیا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اسبات مین کہ مخالف مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہین برابر ہے پس اگر لفظ قضی ہوگا تو کیا منفعت ہے اور تحریف کی کیا حاجت ہے وقد مرّ تصحیح الشیخ قاسم انّ الحکمَ والفتوی بما ہو مرجوحٌ خلافُ الاجماع انتہی اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہے قاضی کا اور فتوی دینا کام ہے مفتی کا وقال فی الدر المختار وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فے تصحیحہ انّہ لا فرقَ بین المفتی والقاضی اِلّا انّ المفتی مخبرٌ عن الحکمِ والقاضی مُلزِمٌ وانّ الحکمَ والفتیا بالقولِ المرجوحِ جہلٌ وخرقٌ للاجماع

فی العالمگیری حنفی اگر انتقال کرے مذہب الشافعی تعزیر لگایا جائے اگا ایسی روایت فتاویٰ
حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدھیہ سے نقل ہے کہ قاضی حنفی مقلد جس وقت خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا
اوسکی نافذ نہیں وسئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضاءہ قال لا
ینفذ قضاءہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا لان
محمدا رحمہ اللہ تعالیٰ نص فی الجامع ان القاضی اذا اخطا فقضی بخلاف مذہبہ فاضافہ الخطا
الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے نقل
کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھ رائے امام واحد کے جسکو اعلم سمجھتا ہو اور کسی چیز میں مخالفت
اوسکی بہوای نفس درست نہیں نزدیک ہمارے کما قال ان العامی لیعمل برای امام واحد وقع
عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیٔ بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہ روایت باونوین ہوئی اور بیچ
اوسمین حاوی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل میں بجہت اجتہاد اپنے کے بسبب
ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چھوڑنا مذہب اپنے کا
بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہیں ونصہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او
اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما
بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من
اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم
الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی یہ
روایت ترپنوین ہوئی اور چونوین روایت ذخیرہ کی یہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ میں
جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر
کے اور عنقریب آتا ہے کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہیں و
عبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی
روایۃ السیر الکبیر وسیجی انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین روایت فتاوی
جواہر سے قہستانی میں بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف
منتقل ہو جاوے تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہیں اگرچہ عالم ہو و کلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

پشت با سجاخت کنند و نماز گزارد عصا ہے بود اگرچہ دیگران پندارند کہ او معصیب ست و اینکہ بیگوید
روا باشد کہ ہر کسی مذہب ہر کہ خواہد فرا گیرد سخن بیہودہ ست اعتماد را نشاید و بلکہ ہر کسی مکلف ست کہ
بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد کہ مثلا شافعی فاضل تر ست از او در مخالفت وی ہیچ
عذری نبود جز مجرد شہوت انتہی روایت ساٹھوین یہہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ
تعالی عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقیید مذہب معین سے تو پہنچ جاتا ہی کمالات ولایت کو پھر پاتا ہی
ماخذ احکام امام کو تو اوس وقت تقیید مذہب معین سے چھوٹ جاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی
فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہا
من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یری غیرہ فلا بد ان
ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یری اقوال جمیع الائمۃ تغترف
من بحر واحد فینفک عنہ التقیید بمذہب بالضرورۃ و یحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف
ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی اکسٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہہ کہ جو لوگ مخالف مذہب
امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہہ بات نہین ہے
کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دے و نصہ فی المیزان فان قال
قائل کیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہم مقلدین ومن شان المقلد
ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب
الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد وابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر و
ابن القاسم واشہب والمزنی وابن سریج فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم
فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی باسٹھوین روایت یہہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید
مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کی ہو
تو اوسکو مخالفت اوس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی
مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر و یقلد ای مذہب
شاء فیہ خلاف انتہی روایت ترسٹھوین یہہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ جواب سوالات
عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور وہ تین

علیہ فی المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامران ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد مر عنہا فی المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی ۔ مشہور روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہیں عبارۃ ہے ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا ولتسطوا مشہور روایت فتاوی تاتار خانیہ کے کتاب القضا میں جسکا حاصل یہ ہے کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہوں تو پھر مخالفت اُسکی جائز نہیں کما قال وان لم یجد لعل اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا ای ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصر القدر الحاجۃ اب کہاں تک روایات نقل کریں متدین منصف کے لئے اتنی تحقیق رد سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ میں قلیل الفہم والتدبر کو لاحق ہوں تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اوسکو دفع کرلے ہمنے اسجہت سے کہ تفصیل کلام پیشتر ہوچکے کر دی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکھا یہاں سے بحث ثالث میں جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور بر مسائل جزئیہ امام ابحنیفہ کے شروع کرتے ہیں قال صاحب التنویر شبہہ کرتے ہیں با نظر الخ قال مؤلف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثیں حدیث قلتین کے معارض ہے نہیں الخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول اصول مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سے یوں کی کہ حدیث ابی داؤد میں آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہیں ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا اور حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ نے کس حدیث سے سند پکڑتے ہیں کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہیں انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہہ ہے کہ بخاری اور مسلم میں مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جس وقت جاگے کوئی تم میں سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتھہ اپنے پانی کے برتن میں جبتک تین مرتبہ دھو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے میں ہاتھہ اُسکا موضع نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی میں داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی میں اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کرتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل تؤثر فیہ النجاسۃ وان لم تغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لا صحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم تغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا لیس بر تقدیر تاثیر ورود کے بیچ تخصیص حکم کے چاہیے کہ حوض
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو وہو خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ مین ذکر کی
باسن کے پانی کا اسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکہتے پانی کی بیچ باسنون کے تہی لہذا امام اوسکا لیا اور حکم متعلق
ہے فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے بیان کرنا
مستندات حنفیہ کا ہے بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہوگا پس
جسجگہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین
شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بی نے محل ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے تنویر
سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تہے کہ چہوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکہتی تہے اور وہ باسن قلتین سے کم
ہوتے تہے صحیح اور مسلم ہے لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئی کہ بیان عادت عرب باعث ہے ذکر باسن کے موجب
تنجیس حکم کا اور یہہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض وجواب زبان عربی مین کرتا
ہے اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ انا جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہے عام ہے بڑی اور چہوٹی سے پس تخصیص کرنا
تمہارا ساتہہ چہوٹے باسن کے غلط ہے پہر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم انا کا نہین تسلیم کرتے اسواسطی کہ الف
ولام جو داخل ہے اوپر اوسکی واسطی عہد خارجی کے ہے اور مسلم مین لکہا ہے کہ اسم جنس اسی طور پر ہے اس حیثیت
سے کہ اوسمین عہد نہین ہے پہر اگر کوئی کہے کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کیا ہے تو ہم کہینگے کہ عہد خارجی اصل
ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضی عموم نہو جیسی توضیح وتلویح اور محلی مین مرقوم ہے اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر انا کی واسطی عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطی کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہے معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال
العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالی رب انی

جو وہ ذکر مدخول ہے سابقا موجود نہوا تو لینا اُسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا دفیہ المدعا دوسری یہ
کہ اختیار راجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگرہی تو موافق اصطلاح علماء عربیت کے ہے نہ موافق جمہور
اصولیین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے
حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فے شرحہ للمسلّم ثم المختار عند جماہیر مشائخ الحنابل ومشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علے ما ہو الظاہر علے ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ
بدونہ للفرد المبہم انتہے اور یہہ جو مؤلف علاوہ مین کہتا ہی کہ تم اگر انا کو عام کہوگی تو اس تقدیر پر یہہ
کلام تمہارا انہین پر حجت ہو جائیگا اسلئی کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیئے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائی اور وجود ایسی انا کا عقلاً محال نہین انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ وجود ایسی بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہین لیکن بحسب عادت کے محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد
انا سی خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سی خارج ہین قال فے التوضیح وہو ای
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیٔ نعلم ضرورۃً ان اللہ تعالے مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکی حالمین وارد ہے
خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیٔ کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیٔ الا ما غیر طعمہ الخ و
لنا ما رویناہ وما رواہ محمول علے الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہا جاریاً فی البساتین انتہے
اور حدیث لا یبولنّ الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہی
حدیث لا یبولنّ الخ مین اپنی عموم پر نہین ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اس سی خارج
ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجیٔ
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فے فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علے اختلافہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ نسبت ماء کثیر کے اپنی عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتھہ حدیث قلتین کے کیا جاوی
تو جواب اُسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان مین نہین آئی جب
مذکور ہو تو دیکہا جاویگا قال العلامۃ الحلبی فے شرحہ الکبیر للمنیہ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولنّ احدکم
فے الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یصر فے حکم الجاری بعدم الخلوص

خبر حق التوبہ سے آئے شخص البیر کے قدم تخرجیہ حدیث تحریک انا حریت تجب قال مؤلف المعیار ان
حدیث حدث ثم زمزم کی اور جیسی حدیث قسمین کی نہیں ہو سکتی الخ اقول یعنی مؤلف معیار الاشافعی
سے نقل کی ہے کہ مجھکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے معلوم نہیں اور حال یہ ہے کہ
زمزم مکہ میں ہے اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ سے کہ میں ستر برس مکہ میں رہا اور میں نے کسی چھوٹے
بڑے کو نہیں دیکھا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلام وہ دلیل لاتا ہے ضعف یا بطلان خبر زمزم کے
نہیں ہونے پر اس واسطے کہ دونوں اشخاص کہتے ہیں کہ اس خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو نہیں
ہوا تو ایسا ثابت ہوا کہ یہ خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہوں اور یہ امر
اور پر ہے کہ بیتا علم حدیث وتواریخ کے مخفی نہیں کہ ہزاروں احادیث بعض صحابہ سے مروی ہیں اور بڑے بڑے
اجلہ صحابہ جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے انہیں اپنا عدم
علم بیان فرماتے ہیں اور باوجود وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثیق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہیں ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف
اور بطلان حدیث کا دین اللہ میں نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل ضعف اور بطلان
ہوگا اور سوا اس کے کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑھ سو برس کے فاصلہ تھا
پس امام شافعی کو بعد ڈیڑھ سو برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور ان کے عدم علم سے کیونکر وہ
خبر غیر معتبر ہوگی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہ الدارقطنی عن ابن
سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح وهو مرسل فان
ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواه ابن ابی شیبة عن هشیم عن منصور عن عطاء وهو سند صحیح ورواه
الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا هشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا
وقع فی زمزم فمات فامر عبد الله ابن الزبیر فنزح ماؤها فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل
الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وهذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ به فی الامام وما نقل عن ابن عیینة انا
بمکة منذ سبعین سنة لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انه وقع فی زمزم وقول الشافعی
لا یعرف هذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم الماء لا ینجسه شیء
ویترکه وان کان قد فعل فلنجاسة ظهرت علی وجه الماء او للتنظیف فدفع بان عدم علمهما لا یصلح

دلیلاً فی دین اللہ تعالیٰ فروایۃ ابن عباس ذلک کعلمک انت بہ فکما قلت بخمس ما دون القلتین لدلیل
آخر وقع عندک لا یستبعد مثلہ عن ابن عباس والظاہر من السوق ولفظ القائل مات فامر بنزحہا
انہ للموت لا للنجاسۃ اخری علی ان عندک ایضاً لا ینزح للنجاسۃ ثم ان بینہما وبین ذلک الحدیث
قریب من مائۃ وخمسین سنۃ فکان اخبار من ادرک الواقعۃ واثبتہا اولی من عدم علم غیرہ وقول النووی
کیف یصل ہذا الخبر الی اہل الکوفۃ ویجہلہ اہل مکۃ استبعاد بعد وضوح الطریق ومعارض بقول الشافعی لاحمد انتم
اعلم بالاخبار الصحیحۃ منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذہب الیہ کوفیاً کان او بصریاً او شامیاً فہلا
قال کیف یصل ہذا الخبر الی اولئک ویجہلہ اہل الحرمین وہذا لان الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم انتشرت فی البلاد
خصوصاً العراق قال العجلی فی تاریخہ نزل الکوفۃ الف وخمسمائۃ من الصحابۃ ونزل قرقیسیا ستمائۃ انتہی علاوہ
یہ ہے کہ فتویٰ نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود
کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن
عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جائے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اوسکو نقل کرتے
قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیاً وقع فی بئر زمزم فمات فیہا فامر ابن عباس وابن الزبیر فاخرج وامر
ان ینزح قال فغلبتہم عین جاءتہم من الرکن فامر بہا فدست بالقباطی والمطارف حتی نزحوہا فلما نزحوہا انفجرت علیہم
والصحابۃ متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعاً انتہی اور نیز شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن
سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلیئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نہیں
ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح
نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو اونکے بعد ہیں راس
مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر وقال مالک فی المشہور
عنہ انہ صحیح وابو حنیفۃ وطائفۃ من اصحابہما وغیرہم من ائمۃ العلماء کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی
ابن جریر اجماع التابعین باسرہم علی قبولہ وانہ لم یات عنہم انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم الی
راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من الشارع صلی اللہ علیہ وسلم بالخیریۃ و
بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند معللاً بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتہی
وقال العلامۃ ابن الاثیر فی مقدمۃ جامع الاصول والناس فی قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ ومالک

ابن المثنی وابو بشیر البغلی وحماد بن ابی سلیمان وابو حنیفہ ومحمد بن الحسن حجۃ بعیتہم من ائمۃ الحدیث
ان المرسل منہم حجۃ یا غیر حجۃ لیس ارسال سے ضعف اور غیر حجت ہونا اس حدیث کا کسی طرح
اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلیے کہ موافق انکی
اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح
شرح نخبۃ الفکر والخلیلی وابن عبد البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ وعلی ای وجہ کان
انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن ابی شیبہ وروایت
طحاوی میں صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام ورواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء وہو سند
صحیح ورواہ الطحاوی عن سلیمان بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان
حبشیا الخ پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہہ حدیث ان دونوں روایتوں
میں سند صحیح و متصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہوئی سوا امام شافعی
کے اور اون کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلیے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ
حدیث مرسل بوقت اعتضاد بالغیر ساتھ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور حجت
ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی
مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور
محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاویگا امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہیں تو کچھ مضرت نہیں
اسلیے کہ روایت حدیث مذکور کی اونہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے کہ فتوی منقول ابن عباس
کا ہے بتقدیر التسلیم عنہ موقوف ہے اور خبر فریقین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع ہوتی ہے حدیث موقوف کو حجت نہیں
سمجھتے اور آپس میں ان دونوں کو معارض نہیں مانتے انتہی حاصلہ عجب بات ہے کہ کہیں اہل اصول نے یہہ نہیں کہا
بلکہ تمام اہل اصول یہہ کہتے ہیں کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سے ہے اگر اسکی راوی
سے بہت حدیثیں مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتھ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ
تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بھی قیاس کو ترجیح دیتے ہیں
اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف ہے الروایۃ ہو جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی اونکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجاویگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

سکے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا نہو گی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایہ نہیں بلکہ ایک دو حدیثیں
اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعن
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایہ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعنہ تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے اوس
راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ او مجہول
ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم و زید و معاذ و ابی
موسی الاشعری و عائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم و حدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ و حکی عن مالک رحمہ اللہ
ان القیاس مقدم علیہ و رد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ و فی القیاس العلۃ محتملۃ و ہی الاصل ثم لئن سلمنا انہ
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا و وافق قیاسا آخر لکنہ ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا و ہذا ہو المراد من انسداد باب الرای و ذلک مثل حدیث المصراۃ و اما المجہول
فان روی عنہ السلف و شہدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل بن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ و ما سمی لہا مہرا و لا
دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود وردہ علی رضی اللہ تعالی عنہما و قد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان رد الکل فہو مستنکر لا یعمل
بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر و غیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہ کہاں ہے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں بانکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہیں ہمکو مقصود اصلی کہ
مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اور پر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہوا اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بھی ہو تو یہہ مذہب انکا تو وہ قرار پایا اگرچہ انہوں نے

بعد نقل کلام ابن الہمام فقط ہی کہا اور نور حسن مولف تنویر کے نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہم سے یہہ ہے کہ خبر ثقلین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہم
حسن نہ جانتے اور اسکو ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید حدیث ان دونو صاحبوں کو نہ پہنچی
ہو یا آنکہ پہنچی ہو مگر شان ان دونو حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہہ دونو صاحب مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری ہے اور شرط اجتہاد سے کما ذکر فی کتب الاصول
اور یہہ آخر سے مردود ہے اسلئے کہ بالفرض ان دونو صاحبوں کو یہہ حدیث نہیں پہنچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزاروں اس زمانہ میں اور وقت فتوی شرع زمزم کے مکہ میں ساکن اور موجود تھے انکو تو پہنچی تھی پھر انمین
سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیون نکیا اور یہہ ممکن نہیں کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج ہو
صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی ان میں سے انکار اسکا کبھی نکرے ایسی مداہنت فی الدین صحابہ مین نہین ہوسکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مولف معیار و من تبعہ وحدہ سے کم تہا
پس کمال افسوس ہے مولف معیار تو قائل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئی اور یہہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہے و حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کون سی محل مین
صاحب بحر نے یہہ کہا ہے اور غیر سے مراد کیا لیا ہے جبتک اسکا محل صحیح نکالا جاوے اور عموم پر باقی نہ رکہا جاوے
تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہے اور اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقا ترجیح اور تقدیم نہین اور بھی اقسام حدیث کے بہت ہین بعضی انمین سے قابل قبول ہین
اور بعضی نہین پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور محتج بہ ہونیکا بھی نہین کر سکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسے کر سکینگے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور محتج بہ ہونے حدیث ثقلین کا جو مولف معیار کرتا ہے
جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث ثقلین ہماری نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ
محمل اس کا بعد اور محل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستفیضہ اور حدیث یوم
الحج کہ متعددہ منقولہ ہیں نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث ثقلین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ کو رد کرنے کی اصلا نہین
اسلئے کہ تحدید نص بغیر مساوات کے نہین ہوسکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے اور اضطراب فی المتن

والاسناد کے ساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فے المنار فرکن المعارضۃ تقابل الحجتین علے السواء لا مزیۃ لاحدیہما علے الآخر فے الذات والصفۃ انتہی لپس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہی آور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہو ئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو بنتی ہے اوپر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تبئین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صور توفیق جسکو مولف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجہا ہی لائق التفات ذواصغا نہین ہین آور یہہ جو مولف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوای نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتے لپس دیکہتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پہر اوسکو چہوڑتے ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تہا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین اُسی کہ پانی نہین نجس ہوتا لپس اگر انین کوئی روایت بہی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنے زنجی کے نہین کہینچا گیا اور اگر واقع بہی ہوا ہو تو بجہت نظیف کے تہا انتہی ترجمۃ کلام ملخصا عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اُس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصاً صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہے اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتہہ کسی وجہ معقول کے قابل ترک ہی اور یہہ بہی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سے باطل کیا ہوا وی ساتہہ ذکر روایت اُس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شی امام شافعی کے نزدیک بہی صحیح ہی پہر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سے ساتہہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے لپس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بہی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کردینگی قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا اعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شی ویترکہ الا کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

استشفیت بہ فتح باب عدم ہمہا لیستی و حیاتی و دینی امہ تعنے ۱ روایۃ ابن عباس کو کب تعقیب انتہی
تمہ نقلت تلخیص ۱ در ذا لمقتبس بدلیل آخر وقع عند کہ انہ سمع من ابن عباس منفرد ا فتحت نظر اقد مر
مستوفے قبل اور بعد ہ قول شاہ ولی اللہ کا کہ نہ سند حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہوئی
ثابت نہیں ہو کر تسلیم کیا ہی سبحان اللہ کیا محدثین کے جنہوں نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت
علی دین اور روایت ابن ابی شیبہ سے نقل کر دینی اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہیں پس
ظاہر ہوا یہہ امر کہ عدم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت سے ایسی حدیث کو نہیں پہنچا ہے کبھی ایسی بات فرماتے
اور یہ مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہیں کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا علم
اور تتبع احادیث شاہ ولی اللہ سے کم تھا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے اثر
ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنگی کے اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہے کے اور نخعی اور شعبی
کا بیچ باب بلی کے نہیں ہیں اس قسم سے کہ کوئی بین محدثین اوسکی صحت پر اتہی قابل قبول نہیں اسلئے کہ
مسائل دین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سے جائز ہو اور حدیث قلتین کو ثابت
کہنا بنسبت ان کے جیسہ بھی بمجرد تقول ہے جسجگہہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اوسجگہہ ہم ضعف اور
ابہام اسکا وجوہ صریحہ سے کہولینگے اور انشاء اللہ تعالی بابت دعوی اثبات کہلجائیگی اور رد وجوہ
مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے
ہین کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنگی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اسبات کو کہ
علت امر کی واسطے نزح کے موت زنگی تہی نہ امر آخر جیسے کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم و سہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پس اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہیں ہی یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری
نہین ہی اسواسطے کہ حدیث صحیحہ مین وارد ہے خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ بالبطحاء
فتوضأ رواہ الشیخان پس دیکھو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہیں ہی انتہی ترجمہ
حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطے تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ سوق عبارت
اس محل مین اسبات کو چاہتا ہے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطے ترتب معلول کے ہی اوپر علت

جیسی کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فے الصلوٰۃ فسجد یعنی رجم
بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے انّ حبشیًا وقع فے زمزم فمات فامر
عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماء ہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب فے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنی پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تغلیظ کے تہا سراسر
منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے
جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا بعت
منک ہذا العبد پس کہا خرید نیوالے نے فہو حرٌ تو فقہا اور اصولیین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر سا تہہ
حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی واسطے
ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہو سکتا حریت اعتاق تو
موقوف ہے اوپر ملک معتِق کے اور ملک معتَق کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہو سکتی
اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہاں پر نکالتی ہین قال فے التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد فقال
الآخر فہو حر یکون قبولاً بخلاف ہو حر آنتہے اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری
کے ہے نہ واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہو جایگا اور نزدیک علماے اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اس تاویل
کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین ہمنے بخوف طوالت ذکر اونکا ترک کیا پس غور کرنا چاہیے کہ ابن
الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضاے سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا
کہ حرف فا یہاں پر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیاً یہہ
کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطے ترتب ہی کی آتا ہی مطرداً لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور مدخول
فا کو لیاقت مسببیت شی سابق کی ہو اور امثلہ مذکورہ سے اشارہ ہی طرف اسبابت کی پہر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کی بیجا ہے اسلئے کہ
خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

و ثانیا انا سلمنا ان الحدیث
الظاہر کما قال ہذا القائل
لکنا صرفنا الحدیث عن المعنی
الظاہر الی المؤل جمعا بین
الدلائل ای جمعا بین ہذا
الحدیث الدال علی تقدیر صحتہ
و حدیث الثقلین المعلوم ثابت

نہیں اور وجود حدیث نے بجواب میں کہا ہی کہ پہنچے سے تقریر التسلیم ای منتہی ہیں سے فرق معنی دال کے
بیچ ہو گیا او رپینے میچ دلائل کے او تقیین محدثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قوی باتفاق من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہ بات تمہاری قابل التفات تھی اور جب حدیث قلتین
ضعیف اور مضطرب ہوئی تو قابل احتجاج نہیں اور مقابلہ احادیث صحیحہ میں کالعدم ہوئی پس حدیث قلتین کیا
وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ میں متروک ہو جاویگی اور وہ جو قول حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہوں نے
بجہت پیشاب کرنے حبشی کے زمین کو پاک کرنیکا حکم دیا تھا نقل اس محلے جواب دیا ہی باینطور کہ نہی فرمانا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئے تھا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکھکر
اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگینگے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اسلئے تھا
کہ اگر چہ پانی بول سے نجس نہیں ہوتا لیکن طبیعت اوس سے نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو
کہ محلے میں یہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لایبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی
اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہیں ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مؤلف نے
نقل کی ہے اسکا ... کیونکہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچھ علاقہ نہیں واجاب الشافعیة عن حدیث
النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون ذریعۃ الی تنجس الماء وتغیرہ باعتیاد الناس ذلک الرجل ولئلا
یتنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالی عنہ
کے قول سے جیسا کہ کہا محلے میں افترائی صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ میں تو یہ تاویل ہو بھی
نہیں سکتی اسلئے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئیں کا دریافت کرتا ہی اور
حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب میں فرماتے ہیں کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال اعتیاد ناس کا
ساتھ پیشاب کرنیکے کہاں ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانے پانی سے کیا بحث ہی یہ حکم
صریح دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تھا اور احتمال کراہت
طبعی کا بھی قول مذکور میں نکالنا صحیح نہیں اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت میں حکم اخراج پانی واجب
ہوا ہی اس محل میں حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور مسائل کے اور بہت مستبعد ہے شان
حضرت علی رضی سے اگر ایسی تلبیسات بعض علماء اس زمانہ سے ہون تو ہون خلفاء راشدین سے محل بیان
میں ایسی تلبیس کیونکر فرماتے باقی رہا یہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لایبولن سے دیا ہی وہ

یہی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکھکر فقط اتنی
بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ
خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر
معنی مجازی ہی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندہ گان اور تغیر ما مین بھی ہو سکتا ہی
اور ایسی احتمالات سی تحریم نہین ہو جاتی بلا قرینہ کیونکر ہو سکی باآنکہ نہی مذکور موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ
کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ اس صورتمین قید دائم کے بیکار ہو جائیگی اسلئی کہ کراہت
تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بہی جاری ہی قال فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب
او للتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عرائہ عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولا
لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا ہی
اگر یہہ تاویلین حدیث زنجی اور حدیث علی رض مین کرین تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہو جائیگی
اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابو داود نے بھی روایت کیا ہی
اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامہ تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث
بیر بضاعہ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لا یبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم رکھتی
ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لا یبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعہ کے یہہ ہی کہ فتاوی
صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لا یبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر
تنزیہہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما مر آنفا بلکہ عدم
منسوخیت حدیث لا یبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر
ہے اور مستند اونکا اسبات مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم
تعیین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا
جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم
فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہو گیا اوسکو سات مرتبہ دہولو قال
فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ مائعا
وعلی تنجیس المائعات اذا وقع فی جزءہا نجاسۃ وعلی تنجیس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

بنجس ہو توضع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر لون ولا طعم ولا ریح الا الکثیر الذی سبق ذکرہ فالقلتان ہی اب
جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بھی دال ہوئی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور پانی بقدر قلتین کو
کثیر ٹھہرایا اور ساتھ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کیونکہ مضطرب ہے تو بر تقدیر عدم
تغیر پانی اور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کو قلیل قرار پایا اور حدیث دال اوپر طہارت ساتھ اس حدیث کے
کے منسوخ ہوئی آب محل غور وانصاف ہے کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہین اوپر تنجس بیر کے وقوع نجاست
ہین اگرچہ مخالف ہین حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچھ مضر نہین اسلئے کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی باتفاق
ہمہ مذکورہ کے تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوی صحابہ کرام جو دال ہین اوپر
تنجس ماء قلیل غیر جاری کے منافی اوسکی نہین روایت کیا امام طحاوی نے ساتھ سند اپنی کے واقدی سے
کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست اوسمین جبتک متغیر اوصاف اوسکا
نہو گا وسکو نجس نکریگا اسپر مولف معیار اعتراض کرتا ہے باینطور کہ تقریب مین ابن حجر عسقلانی نے
فرمایا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا
اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کے حدیث مسند سے بھی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اوسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لا یحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہین اسلئے کہ اوسمین
بیان سبب جرح کا نہین ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی
[illegible] دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کی واسطے محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع
ہونے جرح مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین اور شراح
اوسکی اس مضمون کو مفصل فرماتے ہین اور مولف معیار جابجا بیچ جوابات وابحاث حدیث قلتین وغیرہ
کے اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے وتصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وبعض
واطلق ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح مصدق
للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان تعین سببا لذا والمعدل
بطریق معتبر فانہما یتدارکان لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ
قبل لانہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مستقرا

علے ذلک لم یتقدم فیمن ثبتت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور درآوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے مرتبہ
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح و تعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح و تعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور بیہقی
اور نسائی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہے تو جواب
اولا اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتی تہی
کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدل المستیقظ قط علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ انتہی ولہذا اے
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ وجرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علے ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل درآوردی اور
ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح وغیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑی شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بہی اونسے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق و تعدیل
ہے اوسکی کما یجئی فی کلام المولف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علے ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل ائمہ
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہی نہ پونہچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیاً یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

بحث کیا ہے قال العلامة العینی فی شرح البخاری قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام ثم حکی
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتابه المغازی والسیر عن ابن سعد ان ابن قسطة ولم توثقه وذکر الاثرمة
ما قیل فیه انتہی اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ خبر واقدی سے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہیں ہے
بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کر دیا جاے یہہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت ونجاست پانی میں خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلئے کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے کسی نہیں
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارة الماء ونجاسته فکذا ای
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة لکن ان اخبر به الفاسق او المستور یتحری لان هذا امر لا
یستقیم تلقیه من جهة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحری به انتہی مختصرا وکذا فی عامة کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھہ سقی بساتین کے تہا تو جائز
تھا کہ بالضرور ساتھہ وقوع حیضوں اور لتوں حیض اور گندگیوں کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور اجماعاً نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نہتا ورنہ قول طہارت اوسکی کا مخالف
اجماع ٹہرا فی پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اس بات کا کہ پانی اوسکا جاری تھا قال العلامة ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انه کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیه عذرة الناس والحیض والمحایض
والنتن تغیر طعمه وریحه ولونه وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریانها انتہی
وقال ایضا قال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یظن بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انه
کان یتوضأ من بیرة منتهیا مع نزاهته وایثاره الرائحة الطیبة ونهیه الامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاہلیۃ فشک المسلمون فی امرہا فبیّن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع کثرۃ الارتاح انتہے اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین اور اگر شبہہ پڑی کہ واقدی تو زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہتہی پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سے سنی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس عدم توثیق اونکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا حدیث کسطرح جانا گیا ظاہرا اوسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اوسکو نہین کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سی ابطال اوسکا نہین کر سکتے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث نصرۃ للرأی الخ با وجود سقوط کی سابق اجوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتہہ لفظ قیل کے اشارہ واقع ہی ساتہہ جرح مبہم یا مفسر کے کب یہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دراوردی اور ابن جوزی وغیرہم کو اوٹہا دی پس امید ہی کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان مؤلف معیار کی مبطل بلکہ مضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی و سیجیٔ مزید تفصیل لذلک عند ردّ اقوالہ ان شاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے قابل سند کے الخ **قال مولف المعیار** یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سی استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو ضعیف کہتی ہین انمین سی حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اسکا ایک جماعت محدثین سی اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طول کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث ضعیف ہے اور اسی سبب سی شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بہ امام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کے بحجت اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت سے قال الحافظ ابن نجیم فی البحر قلت هذا
الحدیث ضعیف و ممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضی اسمعیل بن اسحاق و ابو بکر ابن العربی
المالکیون ونقل تضعیفه فی البدائع عن ابن المدینی وقال ابو داود لا یکاد یصح فی هذا من القلتین
حدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم فی تقدیر الماء وبحزم مثبه تضعیف حدیث القلتین وان کان ابو داود
فی کتابه وسکت عنه وکذا ضعفه الغزالی فی الاحیاء والرویانی فی البحر والحلیة قال فی البحر وحسبنا
ضعفا جهالة ایضا بخراسان والعراق ذکره النووی کما نقله عنه السراج الهندی وقال الزیلعی المخرج
وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی کتاب الامام طرق هذا الحدیث ورواته واختلاف الفاظه
واطال فی ذلک اطالة تلخص منها تضعیفه لذلک فلذلک اضرب عن ذکره فی کتاب الالمام مع شدة
الاحتیاج الیه انتہی پس اولا تو ہمکو وجوہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان
اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب
متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ وجوہ میں سبب ضعف کے دفع
کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرواۃ اس سے ضعف حدیث دفع نہیں
ہوتا اسلیے کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں منجملہ انکے اضطراب
فی المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ با تساہل اور ارسال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور
تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیے پس رواۃ میں سببکے دفع کرنے سے جمیع اسباب ضعف
دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جاوے اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف
تنویر الحق نے بیان کی ہیں اونمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ اسجگہ زاید اور غیر
مفید ہے ہم اوسکی رد و تسلیم میں بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طے کرکے کہتے ہیں کہ
پھر جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دارقطنی
نے اور نقل کرتا ہے اسکو کبھی محلی مولفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی الدسی او کہتا
ہے کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہے کہ تصحیح ان اکابر کی منافی
تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلیے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی
راجع ہے طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہے حدیث یہہ ہی خبر الثقلین صحیح و اسنادہ ثابت لاکن اتمام ترکنا ہ لانا لا نعلم ما الثقلان انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنے حدیث ثقلین اگر چہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے لیکن احتجاج ساتھہ اسکے صحیح نہین ہو سکتی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہکو تصحیح منقول مولف معیار سے کچھہ منفعت نہوی اور یہہ جو لکھا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو باین معنی ہے کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے نیست ہو جائیگا انتہی لایق اصغا نہین ہو سکتی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علے شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین کبہی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگر چہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند مین جمیع اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتھہ قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگر چہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ ضعف کے نہین ہے و ہو ممالا یخفے علے من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین ہمنے تسلیم کیا کہ باین معنی بہی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو ایسی اکابر شافعیہ جیسی امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اس حدیث کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جاوے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف کے اور قریب العہد تہے اس زمانہ سی اور حال اونکا تفصیل معلوم ہے اور دیکہنے والے اور تلامذہ اونکے ابتک بہت سی موجود ہین اونکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کی ہی تہا از زیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بہی مسلم رکہا کہ نقل صاحب محلی بمقابلہ نقل زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث ثقلین کے راجع ہی طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہی طرف غیر محتج ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سنی ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سی پس انکی قول کا

اسکو ایک جماعۃ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جزم کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر بیان سبب کے جزم کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ آب بہت ظاہر ہے اس کلام وجیہ الدین سی یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنی جو اسم مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث ثقلین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ جو رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا معلوم ہو کہ شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا دیکھو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہون ساتھہ بیان اسباب کے نہین ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہہ بات بہت واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور باینہمہ ان احادیث کو محدثین ضعیف مانتی ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو آپسمین جاری ہوتی ہین اخبار واحادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوی تو مضعف اوسکو تفصیلاً جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا ہے پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر صحیح بہا گنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر و شرحہ والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہراً وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل مدائن کہتے ابن المدینی و احمد ابن حنبل و البخاری و یعقوب بن شیبہ والی حاتم و المروزی
ذرعہ والدارقطنی و تدلیس عبارۃ المعلل من اقوا عند الجرح و عوا ویل بالذوق کا التقیہ
نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام تو قلت لابن ابی قلت ہذا الم تکن لہ حجۃ و کم من
لا یجد العلۃ فیذلک انتہی اور جو عبارتین شرح نخبۃ الفکر میں مؤلف معیار نے نقل کے ہیں سب
حق مگر رجال حدیث میں وارد ہیں کام پس کوئی نقل تصحیح حدیث ثقلین میں اسکو مفید ہوئی اور
تمام جو وہ محدثین کا گستا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف ہے
اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہیں اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی نے تھیرا
کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی نے شرح المشکوۃ قال ابن المدینی
ہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف للاجماع الصحابۃ فان الزہری و مع فی بیرتہ فام
ابن عباس وابن الزبیر بترح الآیۃ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا
للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف
کو اوپر وجود آخر کے تو تطبیق بین القولین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل
احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو طرف اسناد کی مؤلف معیار کی کام آئیگی پس
دفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہی ہمنی دعوی اضطراب فی الاسناد کا
نہیں کیا جو اسکا مدعی ہوا وسی یہہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب متن الحدیث دربارہ
معنے اسکا بیان کرینگے تو وہ اپر حال تحقیق اور تعلقہ مؤلف کا کہل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے
زبان عربی میں کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل
کے اسلئے کہ اسجگہہ ہمنے جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف
کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچھہ غرض نہیں مگر اتنی بات
کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتی ہین
بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح
مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اوس سے بحث نہیں ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہہ ہے کہ حدیث قلتین کے مخالف ہی اجماع صحابہ کے
الخ قال مؤلف المعیار اس مغلطہ سی تین جواب ہین الخ اقول یہہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا
ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیساکہ سابق ذیل مین حدیث
زمزم کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
ہوا انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ ہمنی پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہہ امر کہ عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالے مین حجت اور مثبت احکام نہین اور خبر نزح زمزم کے ان
ثقات نے نقل کی ہے کہ اونکو جہوٹا نہین کہہ سکتی پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید
سے قصہ نزح زمزم کا اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا و قد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور یہہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوی تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفیہ بھی حجت شرعی نہین جانتے جیساکہ مسلم الثبوت مین ہے
انتہی حال اسکا یہہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہی جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین
اس زمانہ مین کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہین پائی تھے اور ساکت رہین باقی علما
مجتہدین اور اس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمین احتمال تقیہ کا
بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کی فتوے
کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہی اور یہہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہی کہ حادثہ
بکثرت ہوا اور عموم بلوی مین مکرر ہوا اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہہ
ہے کہ یہہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہہ ہی کہ اجماع سکوتی حجت
نہین و عبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب و سکت الباقون و قد مضی مدۃ
التامل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماع قطعی و ابن ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء و الجبائی
بعد الانقراض و قیل اذا اکثر و تکرر فیما تعم بہ البلوی و ہو المختار و مختار الآمدی و الکرخی ظنی و
عن الشافعی لیس بحجۃ انتہی و قال فی حاشیۃ المنہوۃ و عن الشافعی و ذہب اکثر الشافعیۃ الی
ان ہذا ہو مذہب الشافعی و ذکر ابن الحاجب و غیرہ فی خلافہ روایۃ عنہ ایضا و حمل بعضہم

…سے مسند میں حاکم والا ثبات ہے اذ ذ تسعہ میں غیرہ انتہی اس عبارت مسلم میں بغور دیکھو یہہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہی ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہیں ہے البتہ ایک روایت امام شافعی سے یہہ بہی ادر اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتے ہین کہ یہہ مذہب شافعی ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکی نقل مین دوسری روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت کا زیادہ توثیق اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف حق برہان کے پس مذہب خلاف دلیل برہان کے کب لائق قبول و استناد ہے دیکھو محققین علماء شافعیہ بہی اسکو رد کرتے ہین اور کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت سمجہنا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ فی حجیتہ بعیدۃ الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لایکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہہ جو کہا ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نہ تہا بلکہ بطور تنظیف کی تہا تو جواب اوسکا ہم بہ تفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت اوپر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹہہرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہی کہ تمام پانی اُسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگاکر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب پانی اُسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف کا ہرگز ہو نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون کا نہین ہوتا اور بالفرض اگر وہ ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اور…

صحابہ موجودین السبی نعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبری اور محلی سے منقول ہوا کہ ابن عباس رض نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تھا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یہہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اوس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کرے اور جب یہہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سی فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اوس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے بنا بر موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رض کے ہوا پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کو فقط واسطے تنظیف کے ایک تقول صرف ہی کہ قابل اعتنا نہین بقبول فحول چہ رسد نسقط الجواب الثانی الشافی من اللہ سبحانہ العصمۃ **قال صاحب التنویر** اور تیسری وجہ یہہ ہی کہ حدیث قلتین کے مفسر سے الخ **قال مؤلف المعیار** اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ **اقول** باللہ سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمر رض سے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ حدیث ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو سُئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مؤلف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبد اللہ ابن عمر سی یہہ ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیٔ رواہ ابن ماجۃ وابو داود پس یہہ حدیث صراحۃ مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک تمامہ اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول رکہتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنے نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی اسلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجی اور یہہ جو کہا ہے کہ پہر اوس اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اٹہانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے کہ الباتہ اٹہانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی یہہ معنی ہے اسلئی کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شئی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار معنے

بجستا تا فیہ مقرا یرفیہ جلد بعیر میت فتو ضا منہ نقلت لہ اتتو ضا منہ وفیہ جلد بعیر میت تحد ثنی
عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئ ورواہ ابو مسعود
الرازی عن یزید فلم یقل او ثلثا لم ینجسہ شئ وروی الدارقطنی وابن عدی والعقیلی فی کتابہ
عن القاسم بن عبد اللہ العمری عن محمد ابن المنکدر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث وضعفہ الدارقطنی بالقاسم وذکران الثوری
ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووہ عن المنکدر عن ابن عبد اللہ بن عمر موقوفا ثم روی
باسناد صحیح من جہۃ روح ابن القاسم عن ابن المنکدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعین قلۃ
لم ینجس واخرج روایۃ سفیان من جہۃ وکیع وابی نعیم عنہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجسہ شئ
واخرج روایۃ معمر من جہۃ عبد الرزاق عن غیر واحد عنہ واخرج عن ابی ہریرۃ من جہۃ بشر ابن
السری عن ابی لہیعۃ قال اذا کان الماء قدر اربعین قلۃ لم یحمل خبثا قال الدارقطنی کذا قال
وخالفہ غیر واحد رووہ عن ابی ہریرۃ فقالوا اربعین غربا ومنہم من قال اربعین دلوا وہذا الاضطراب
یوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فیہ من الاضطراب فی معناہ ایضا انتہی اور وہ جو
جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہے
شاذہ ہے پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلئے کہ امام طحاوی
نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور شذوذ اسکا دفع کیا ہی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق
لکن الطحاوی اثبتہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام
نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلئے کہ شاذ اصطلاح محدثین میں اس حدیث کو کہتی ہین
کہ راوی اسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال
ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃ المنفرد واصطلاحا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ
حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی نسبت روایت اخری کے مرجوح نہین
ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعی فعلیہ البیان ومتی لم یبین لا یسمع بلا
برہان اور یہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیحہ مین
یعنے ترمذی اور ابو داود کی متن اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتون مین

بھی ثابت ہے اور یحیٰی ولاز قیس یعنے دو قوی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کہا ہے
اور اصحاب سنت میں روایت شرکت ہے کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض حدیثون
میں کلام ہے اور انجملہ حماد بن سلمہ کہ اوسکے حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب
مین ہے اور از انجملہ وکیع ابن جراح کہ اوسکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے
اور از انجملہ علے بن محمد کہ یہہ بھی بسو فکری تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب
شک نہین تینون مین سے کسی سے بھی تسامح ہوا ہے تو یہہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہو گئی انتہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث منکر جب ہو گی کہ مرجوح مقابلہ مین
حدیث راوی راجح کے ہو اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما عرفت بالتعریض و
التشبیہ بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ انہین نہین ہی اسواسطے کہ یہہ
جرح حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالآخرۃ یہہ موجب ضعف کا نہین اسلیے کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ
الاشارۃ بصدوق سیّئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بہی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہو گی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ودونہا فی الرتبۃ کروایۃ
برید بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور یہی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقاً استشہاد پکڑا ہی اگرچہ احتجاجاً نہین ذکر کیا اور مسلم نے صحیح اور

اصحاب سنن اربعہ نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہے پس اگر انکی حدیث میں ضعف ہوتا تو یہہ اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہہ ہے حماد بن سلمۃ احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ احتجاجا ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و فی المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیث ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد البیہقی ان ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہے کہ تغیر حفظ جو آخر عمر میں حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہیں ہے غایۃ الامر یہہ ہے کہ مرتبہ علیا راستا دین داخل نہیں ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا مرتبہ ثامنہ رواۃ میں مندرج ہیں اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہیں ہے کما مر اور بعد اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہہ دونو صاحب نہین معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد بن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور بھی روایت یزید بن ہارون کی موید ہے اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن ابن الصباح عنا عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقر الماء فیہ جلد بعیر میت فتوضأ منہ قلت أتتوضأ منہ وفیہ جلد بعیر میت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئی انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے موید ہوئی حدیث اونکی کی تو پھر ضعف کہان باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

فرماتے ہیں کہ ضبط میں قلت ہو یعنی حدیث ضعیف نہ ہو موافق جیسا کہ راوی بھی فطاء
و فحش نہ ہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہے
البتہ قوت اسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہیں ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھ طرق
متعددہ کے مروی ہوتی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے وفیہ فان خف الضبط ای اذا کان
راوی الحدیث متاخرا تاخرا یسیرا عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک
للصحیح ولہذا ادرجہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام حلوی اور ابن حجر
کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بھی مروی ہوئی کما مر تو
حدیث صحیح ہو گئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنی تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق تحقیق نہیں ہیں لہذا ہم اوسکی ذکر سے متوجہ نہیں
ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکھتے ہیں قال صاحب التنویر اور چوتھی وجہ یہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ
قال مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہی درمیان معانی
ذکر کئیے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطی تغیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہ ہی کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشکی کی اور بڑی ٹھلیا کی یا مطلق ٹھلیا کے
یا خاص ٹھلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلی
الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ من الناس والحب العظیم او الجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

النجارِ والکوزُ الصغیرُ خیبدٌ انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے ساتھہ بلندی راس انسانکے اور
بلندی کوہان شترکی اور چوٹی پہاڑکی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقا اور کوزہ
صغیرہ کے پس وہ جو رسول الله صلے علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلوں کے
تو نجس نہین ہوتا اسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلوں سی دو اعلے راس انسان کی ہون اعنی بقدر
دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی
پہاڑکے ہو اعنی عمق پانے کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکون کے یا دو ٹہلیون کے
بڑے ہون یا مطلقا یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث
مین اوپر تعئین احد الحتملات کے موجود نہین پس بغیر تعئین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالون کے
احتجاج ساتھہ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا قول مولف معیار کا کہ کہاہے اس
حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچہہ مراد نہین ہوسکتا انتہے
اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہوسکتی
ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب
کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اُٹھتا اسلئے کہ جب عظیم اور ٹہلیا اور کوزہ صغیرہ
سب ظروف آب ہین پہر یہہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہے اور یہہ جو کہاہے پس
اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہہ کہ حدیث نقل کے ہے امام شافعی نے اپنی مسند
مین کہ فرمایا رسول الله صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھہ قلال ہجر کے
تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھہ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ
ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اُسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین
ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول
پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین
قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعول علیہ الاضطراب فی معنے القلۃ فانہ
مشترکٌ یقال علے الجرۃ والقربۃ ورأس الجبل وما فسّر بہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال
فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسنادٍ لا یحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

الا ان المرفقین لیرحبشیا حبشیا وقول فی الحدیث بقلال ہجر قال ابن جریر اما حدیث قلتان بہجر فلتقسمہ
تشیع وتتشیع وقد بیّنا قال الشافعی فالاحتیاط ان یجعل قربتین ونصفا ثبت بہذا ان حدیث القلتین
ضعیف انتہے وقال فی النہایۃ قلنا ہذا ضعیف فقد قال الشافعی فی کتابہ اخبرنی باسناد لا یحضرنی
من ذکرہ ومثل ہذا دون المرسل انتہے اور اگر یہہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہی پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دے چکے ہیں کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہی
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر فان قلت قد صححہ ابن ماجۃ وابن خزیمۃ والحاکم وجماعۃ من اہل الحدیث قلت من صححہ اعتمد
بعض طرقہ ولم ینظر الی الفائدۃ وضعیف جدا اذ لیس ہذا وظیفۃ المحدث والنظر فی ذلک للفقیہ اذ غرضہ
بعد صحۃ الثبوت النقوی والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم الخیر ابو العباس ابن تیمیۃ فی تضعیفہ
وقال یشبہ ان یکون الولید ابن کثیر قد غلط فی رفع الحدیث وعزوہ الی ابن عمر فانہ دائما تفتقر
الناس وتحدثہم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والذی رواہ معروف عند اہل المدینۃ وغیرہم لا
سیما عند سالم ابنہ ونافع مولاہ وہذا لم یرو عنہ لا سالم ولا نافع ولا عمل بہ احد علماء المدینۃ وذکر عن
التابعین ما یخالف ہذا الحدیث ثم قال وکیف یکون ہذہ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع عموم
البلوی ولا ینقلہا احد من الصحابۃ ولا التابعین لہم باحسان الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم یکن یعمل بہا
احد من اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف معیار عربی بولا ہی
جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہی بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہہ ہی
کہ شافعی نے کہا ہی اس روایت میں باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویون کے پس معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہہ مدفوع ہی اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چھوڑ دیا لیکن
وہ راوی عدول ہین نزدیک اونکی اور شافعی معدل ہین اونکے ساتھہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
انکی کی اور شامی میں تحریر سے نقل کیا ہی کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہی واسطے اس حدیث کے
انتہی انتہی اور یہہ جو کہ چھوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہہ کہ اسناد محفوظ ہا
لیکن نظر میں اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین پس اوس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اسنظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ وتعدیل اور جرح وتضعیف ہوں تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تاکہ اہل تنقید اونکے احوال میں تفتیش کر لیں اور امتیاز عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی عدالم راوی میں قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہیں پس حاجت بیان نہیں اور بر
چھوڑ دیا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہیں ہے اسواسطے کہ خود انہوں نے
مصرح فرمایا ہی کہ اسناد ودسکی مجکو یاد نہیں ہے پس جب اسناد و یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور ثقہ
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہہ ہے کہ جو امام شافعی سے اس روایت میں واقع ہوا
ہے بسبب نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد کرسکی اب اس محل میں یہہ احتمال ممکن نہیں کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تھے اسجہت سے ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہیں ہے اور
ممکن نہیں کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہیں تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہوسکتی ہے جب محفوظ نہو ہی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل میں سے ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیا بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے جو اصطلاح اہل حدیث میں مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئے کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جب تک کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہیں فرماتے اور اس محل میں کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہیں پس کسطرح قبول کیجائے قال فی شرح نخبۃ الفکر و قال الشافعی یُقبل ان اعتضد
بمجیئہٖ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راوہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکوز والجرۃ
ولکل ما یقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہیں گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث میں محفوظ نہیں ہی اور روایت اسکی نہیں ثابت مگر مغیرہ ابن سقلاب سے اور وہ
منکر الحدیث تھی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

مثلا دو ٹہلیون کی برابر ہے اور ہوتی ایک مٹکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنا ہی بیان
مین یہہ کب لازم ہی کہ جب ہو دی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو و ہ نا پر ہے واحد کو اختیار کرے اور تثنیہ کو
کو نہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت
سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکہا ہی کہ بڑا مٹکا مراد لیتے مین سب احتمالات
ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مٹکا نہین آتا تو اسلیے بڑا
مٹکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شی محیط کے
اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجاوینگی پر ہا جائے
کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہ اسلیے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان پر نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین
سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان
تقدیر اس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سے نجس نہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے
ہو پس احاطہ کر لینے مٹکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلاشبہہ یہہ اعتراض
وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جاوینگے
پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سے تعیین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی راس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اس حدیث مین معنی راس جبل کے نہین
ہو سکتی واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چھوٹی پہاڑ کے نتہا اور باوجود اسکے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلیے
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
تہا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا ولغ الکلب فی اناء
احدکم الخ منافات ظاہرہ رکہتی ہے ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھہ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سے عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہو سکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال ہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چھوٹی پہاڑ سے اور اسپر یہہ
مصرع لکہا ع برین عقل و دانش بباید گریست + انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیے کہ مؤلف

جس محل پر یہہ حسرت نکلی کہ گستاخانہ اپنا علم و فہم و تدین تہذیب ظاہر کیا ہی کہ قلہ کو بمعنی راس
جبل کے لیتو سوال راس جبل سے ہو جائیگا عجب فہم ہے پھر اس فہم پر دعوی امام جرح ہے
حدیث مذکور مین تو یہہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے سے جو جنگل مین ہوتا ہی
اور جسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین
فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس ہوگا اب ناقل کہتا ہے کہ یہان پر دو قلون
سے مراد یہہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس ہوگا اب یہان پر مولف مجتہد کو
یہہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہہ سمجھا ہے کہ سوال راس جبل سے تہا اور
اگر ایسی ہی دانی انسانی ٹہری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشک کے لیا تو اسپر
بھی یہہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تہا اور ہجر کے مشکون سے نہ تہا تمنی ہجر کے
مشکے کیون مراد لئے ثانیا یہہ کہ ہمنے تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی نہیت
حدیث بیر بضاعہ کے نہین لے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شئے
فوقانی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالات مذکورہ ہر ایک معنی انہین سی کیئے ہین پس انمین سے کوئی سے معنی
مراد لیے جاوین اور تعیین قلہ کی بمعنی مشک کے نکیجاوی پس ثابت ہوئی یہہ بات کہ حدیث قلتین کے
ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی عمدہ مولف معیار کے اور واضح ہوگیا حق
فللہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی
یہہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ
اقول یہہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے
بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے نسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء
مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم
ماء کو مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سی کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سے کہ
اس حدیث مین اور حدیث مستفیض مین اور حدیث لایبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت
رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تہا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا
بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اُسکی کر لی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان مفصلاً گزر چکا مخصص اوسکی نہیں ہو سکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین
پر ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی الغایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیٔ بسببہ الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ و قد وردھہنا ما یخصصہ و ہو یساویہ فی القوۃ و ہو حدیث المستیقظ و قولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ و انما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض و ذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا و جہل تاریخہما یجعل کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
بینہما تراکن وہہنا امکن الحمل بہا بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر قال عمر
السراج الہندی و صاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح و تلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف
قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلیے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت و شرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما ان بدونہا

تغییر و تخصیص ہے پس بسبب کثرت استعمالات شارع میں لام واقع ہوا اور جہیں عموم مقصود تو لازم
سب احمد اپنے کے نزدیک ثمرہ سے حقیقت ہو استغراق کو تو ہی باقی ہے اور معنی ماہیت
عہد خارجی کے مجاز ہیں کہ سوا استعمال شارع کے عہد نہ ہونے سے جیسے معہود پہلے مذکور ہوا
معصوم ہو مؤلف کو اور استعمال شارع میں باقی ہو اور حقیقت لام استغراق ہی ہے تو لازم ہوئی منافات
تو بھی لازم ہیں اور کلام مستند ہو گئے ہیں اور دفع ہوا اعتراض ذلک کا آورده وجو کلام مولف تنویر
الحق سے اقتراف ہوئے لام کو واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزام کلام کیا ہی مگر معترض نہیں
اسلیے کہ مولف تنویر الحق نے حدیث مذکور میں اتیا تقالبعض مظاہر الحق میں یہ بات کہی تھی تحقیقاً
اور اسجگہ کلام تحقیقاً کیسے ہے فان تبع الشافعی آورده و جو تائید عہدیت لام میں کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہے وہ بھی قابل احتجاج نہیں اسواسطے کہ منزلت علمی انکی
وہ نہیں کہ انکا کلام حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب غایہ بحر الرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام ابراہیم حلبی میں تو اسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا
کہ ماہیت عہد سے الا اطلاق صحیح نہیں ہے باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد فرع
ہے اور استعمال شارع میں چونکہ عموم احکام مقصود تھی لہذا اکثر ادر مرتبہ اور حقیقت لام استغراق
ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہ ہو اسواسطے اہل
اصول نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع میں فقط
سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہیں ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل
میں جو مسئول عنہ مذکور ہے اوسکی تعیین لام عہدی کریں پس یہ قرینہ ہوا مگر صحۃ اخذ لام کا واسطے
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا
موجود نہ ہو پس اسجگہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہے اور اگر بقرینہ سوال اسطرح جواب میں تعیین ہوا کرے تو ہم کہتے
ہیں کہ حدیث قلتین میں سائل نے سوال کیا تھا اوس پانی سے جو صحرا میں ہوتا ہے اور اوسپر
درندے اور بہائم پانی پیتے تھے پس جواب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہیں ہوتا تو یہاں پر چاہیے کہ لام تعریف مادکی اور پر وہ سی

کے ہو اور مراد اوس سی وہی پانی ہو جس سی سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ گہڑون کے
اور مساجد کے پانی کو ساتہہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث
مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہوی کوئی
تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیونپر یہہ تہا الخ **اقول** باللہ سبحانہ التوفیق
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر
فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہے بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ
وہ ثابت ہی ساتہہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ سنچاہیئے اسکے جواب مین مؤلف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطی کہ حدیث مذکور بوجوہ کثیرہ
قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہے مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کی اور مبین ہی اوسکا کما سیجی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہے اسواسطی کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطی ابطال ایک
جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ ماخوذ ہی سنت سی ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی
عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سی کچہہ غرض نہین ہمنی مدعی سی قبول
کیا لیکن ہمنی فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود بخود غاہی عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے
جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور شی زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو خوغا کیون کہتا ہے
اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر
ہی کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتی ہین کہ آب کثیر دائم
ساتہہ وقوع نجاست کی نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل

مشہور کے مخصوص ہو جاتا ہی اور بستہ ان صاحبوں کی احادیث صحیحہ ہیں کہ تفصیل اسکی بعونہٖ تعالیٰ بخبر اختصار و عدم
استیعاب یہیں لکھی جاتی ہی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل
عند الجمہور ثم اختلفوا فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی پہر اختلاف
پڑا اس امر میں کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ کثیر وہ ہی جسمیں اثر نجاست کا ایک جانب سے طرف دوسری جانب کی
نہ پہونچے پہر علامت نہ پہونچنے اثر کی روایت مشہورہ میں امام ابی حنیفہ اور صاحبین سے یہہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سے دوسری جانب آب کی حرکت نکرے اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
میں اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب میں بسبب غسل کرنیکے پیدا ہووے وہ دوسری جانب تک نہ پہونچے اور ابو حفص کبیر جو شاگرد
خاص ہیں امام محمد کے وہ فرماتے ہیں کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوے پس
اگر رنگ ایکطرف سے دوسری طرفکو نہ پہونچے تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہیں کہ اگر محل وقوع نجاست میں عرض وطول پانی کا از روی مساحت کی عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سے کم ہی تو ہوگا اور نوادر میں ایک روایت امام محمد سے یہی ہے
اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہیں انہوں نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہے قال فی الفتاوی التتارخانیۃ نقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد
اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف منہ الا ان یتغیر لونہ او طعمہ
او ریحہ علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشایخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد
اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ فمثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اختلفت الروایات عن ابی حنیفۃ
وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

تحرک الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وان تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ويستدل بوصول الحركة الى
الجانب الآخر على ان النجاسة وصلت اليه وبعدم وصول الحركة على ان النجاسة لم تصل اليه
والمتأخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن ابي نصر محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال ان كان
الاغتسال لو اغتسل فيه تكدر الجانب الذي اغتسل ووصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه الى بعض والبعض اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب
فان وصل اثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه الى بعض وابو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وان كان اقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر انه سئل عن هذه المسألة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى بعض
فلما مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير وفي شرح
الطحاوي وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب مخفی نرہے کہ یہہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کئی ہیں یہہ حقیقت میں سب تفسیریں ہیں اسی مبہم
امام ابی حنیفہ کی اسواسطی کہ اصل مذہب امام اعظم کا ظاہر روایت میں یہہ تہا کہ خلوص نجاست ایک
جانب سی دوسری جانب کو ہووے اور اس عدم خلوص کی پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پہنچنی
تحریک ایک جانب کے دوسری جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سے ابہی رفع اجمال خصوصا نظر مقلدین
عوام میں کما ینبغی نہوا اسلیے کہ تحریک موافق قوۃ محرک کی اور صدمہ تحریک کے باہم مختلف ہوتی ہے
ایک تحریک تو ایسی ہے جس سے دہ گز تک بہی حرکت نہ پہونچیگی اور ایک وہ ہی ہے جس سے پچاس گز تک صدمہ
پہونچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوئی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
میں ایک جانب سے دوسری جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیریں کیں بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سے دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر میں وصول
نجاست ایک جانب سی دوسری جانب تک نہیں ہوتا یعنی تحریک متوسط جو وقت محرک متوسط سی
واقع ہو تو صدمہ تحریک دہ در دہ شرعی تک پہنچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین میں سے اشتباه

نجاست اختلاط ہو ایک اور قوت ہو کہیں سے اسکی مقدار آب میں کہ جسمیں وصول نجاست ایک
جانب سے طرف دوسری جانب کی نہیں ہوتا ہو نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام منفصل ہوگیا
اور وابد منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل میں قول امام کے مفسر ہیں سب مجتہدین ارباب
تخریج ہیں انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کہ امر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو بہی پیشتر
کلام ابن الہمام وغیرہ سے نقل کردیا ہی لہذا مکرر حاجت بیان نہیں باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بھی جو منقول ہے کتب نوادر سے بھی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچھ حرج ان اکابر کا نہیں ہوسکتی کہ یہہ حکم مبنی ہے انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہوں یا نہوں اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول در مختار کے جسمیں بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلے بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرامی
صاحبہ متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلے بہ طحطاوی سے نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سو نقلیں موافق تحقیق متاخرین کے جنہوں نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہیں اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین میں سے
مخالفت اسکی درست نہیں ہوسکتی کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہہ لوگ فتوی دیں ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے اب پہلی عبارت در مختار سنو پہر کلام علامہ شامی ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رأی المبتلے بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رأی لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر قد قررنا لما فی البحر انشاء ثم ردہ بانہ انما یعمل بما صحح من المذہب وہو
تقدیر المشایخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما ظہر لک بذلک افادہ وحقا و
اقول وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

۲۹۹

المحشين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم ماء الفساقي
انه حقق فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه ردا بليغا
واورد نحوا من نيف وعشرين نقلا ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا اكنت في المدارك غرا ثم ابصرت حاذقا لا
تمارى واذا الم تر الهلال فسلم لاناس راوه بالابصار ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب
الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه
الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور
علامه عمر بن نجيم صاحب نهر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاے اور یہی مختار ہی تمام
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایہ امام محمد سے یہی ہی اور قول کاتی کو نقل کرکے اوسپر
رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہین ہو سکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہین ہین
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت عشر
فے عشر کی مروی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر فے عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر
صحیح ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا
مناسب مصلحت مومنین کی دیکہین اوسپر فتوی دین کما قال فے النہر الفائق ثم ہذا ای اعتبار
العشر ہو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في ايضاحه انه
الظاهر عن محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام وهو الصحيح التفويض الى رأى
المبتلى به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى
قول الامام وقال لا اوقت فيه شيئا وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من
لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعدل الا بما صح عن الامام
ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلك المقال كيف وقد اعترف ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو
فرع على اعتبار غلبة الظن فموضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كبيرا وكثيرا انتهى اب محل انصاف

ہے جیسوقت امام ابو حفص اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام محمد اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل من اہل الترجیح اور علامہ شرنبلالی وغیرہ
موافق منفعت مومنین کے بر بنائے سہولت اور بسبب علو کے فہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر
تعیین کر کے فتوی دیں پس مقابل میں ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب قابل
اعتبار و قبول ہے باآنکہ یہہ صاحبین بات رسم المفتی میں اسکی معترف ہو چکے ہیں کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان اکابر ہی کے چاہئے اور اونکے فتوی کے مقابل میں ہماری فتوی کا کچھہ اعتبار نہیں
پس یہہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح النقایہ سے نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رائے مبتلابہ کے انہیں ہمکو کچھہ مضر نہیں اسواسطے
کہ ہم بھی اسکو تسلیم کر کے کہا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھ عشر فی عشر
کے فہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوپر ساتھہ مصلحت کے اور انضباط و آسانی عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہہ کہ اسکے ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہیں ہے چنانچہ فتاوی
تاتارخانیہ سے دونوں کا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر نے عشر تفسیر اور تعیین ہوا اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر نے عشر جو تعیین ہے اوسکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسکے سوا ہے قول کافی اور غایت البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین سے بتکمیل ہو چکا ہے
اسلئے ہم تفصیل میں ترک تطویل کرتے ہیں اور قول اشباہ النظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی صاحب
مولف اشباہ میں جو جواب اونکا کلام منحۃ الخالق البحر الرائق میں دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق
جواب باقی کلام مولف کو بطرز اجمال اوپر ذکی منصف کی واضح ہو چکا ہے لیکن بنظر احتیاط چیزی چیزی اور
اشارہ کیا جاتا ہے یہہ جو مولف کلام بحر العلوم و شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام
یہہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رای مبتلابہ کو اور روایات آخر میں یہہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف
ہماری مدعا کے نہیں اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہے اگرچہ بزعم مولف
میں ظاہر الروایۃ نہیں ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہے اور مختار ہے امام ابو سلیمان اور
ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے اور

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ قوۃ متوسطہ کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دہ در دہ ذراع شرعی سے پونہچتا ہے اور مقدار دہ در دہ ذراع مین نہین پونہچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہے امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مولف ہوگئی اور کہہ جو مؤلف جا بجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین سے ہے اور مقصود اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مؤلف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علحدہ مذہب امام سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہین ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے کے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی جو موافق اصول ممہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبھی تو ایسا ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے امام اور اصحاب اونکی کا اور کبھی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر وغیرہم کہا گیا اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکہتے تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے تھا اور جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کر دی اور اوسکو ساتھہ علامات وغیرہ کے واضح کر دیا تو پھر عمل اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہرہ اعتبار تحریک

کے نسبت قول شبہ اور حدیث کے موضوعہ ہونیکی نسبت تبعہ و اجتہادی ہے کی نسبت آپ کیطرف تھی تو عمل بحسب حدیث کرتا
تھا جب انکے تلامذہ مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی حفص وغیرہما کے ہی ابہام کو اٹھا دیا یعنے
بحسب اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست میں اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو دہ
دردہ تک اثر نجاست پہنچ جاتا تھا اور کبھی دس گز تک بھی نہیں پہنچتا تھا اس اشتباہ کو ساتھ لحاظ توسط
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار دہ در دہ عشر فی عشر کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص میں سے
اشتباہ نہیں وصول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسری جانب تک نہیں رہا تو اسجگہہ صورت اجمال و تفصیل
کو کہینگے کہ یہہ مذہب متاخرین ہے اور بسبب ابہام اجمال کو کہینگے کہ یہہ مذہب ائمہ ثلثہ ہے مثلا اور اسی
طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ میں ایک حکم اختیار کیا اور اونکے بعد والوں نے تلامذہ انکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب لحاظ زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق
للناس اور اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورتمین مثلا کہا گیا کہ یہہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام ہے اب
غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علیحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت میں
مبنی ہیں اوپر قول امام کے اور معتمد ہیں اونکے قواعد ممہدہ پر منتج ہونگے مذہب امام میں کہ وہ ایک
حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار و اما اذا
حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ لان اصحاب
الامام قالوا بقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیما اعلم
بان عن ابی حنیفۃ جاءت روایات عدت منیفۃ اختار منہا بعضہا والباقی یختار منہا سائر الرفاق فلم یکن
لغیرہ جواب کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی و قال فی الدر المختار فحینئذ قال الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ
فکان حکما بالحکم بروایۃ عنہ رجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ای فلیس لاحد منہم قول خارج عن اقوالہ
ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی
انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد و رأی اتباعا لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ و فی اخر
الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون اخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع
اصحابہ من الکبار کابی یوسف و محمد و زفر و الحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن

ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانًا غلاظًا فلم یتحقق فی الفقیہ جوابٌ ولا مذہبٌ الا لہ کیف کان وما ینسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی فان قلت اذا رجع المجتہد عن قول لم یبق قولاً لہ بل صرح فی قضاء البحر ان ما خرج عن ظاہر الروایۃ فہو مرجوعٌ عنہ وان المرجوع عنہ لیس قولاً لہ وفیہ عن التوشیح ان ما رجع عنہ المجتہد لا یجوز الاخذ بہ فاذا کان کذلک فما قالہ اصحابہ مخالفین فیہ لیس مذہبہ فحینئذٍ صارت اقوالہم مذاہب لہم مع انا التزمنا تقلید مذہبہ دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابہ بان یاخذوا من اقوالہ بما یتجہ لہم منہا علیہ الدلیل صار ما قالوہ قولاً لہ لابتنائہ علی قواعدہ التی اسسہا لہم فلم یکن مرجوعًا عنہ من کل وجہ فیکون من مذہبہ ایضًا ونظیر ہذا ما نقلہ العلامۃ البیری فی اول شرحہ علی الاشباہ عن شرح الہدایۃ لابن الشحنۃ ونصہ اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذہب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذہبہ ولا یخرج مقلدہ عن کونہ حنفیًا بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فہو مذہبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ من الائمۃ ونقلہ ایضًا الامام الشعرانی عن الائمۃ الاربعۃ ولا یخفی ان ذلک لمن کان اہلاً للنظر فی النصوص ومعرفۃ محکمہا من منسوخہا فاذا نظر اہل المذہب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذہب لکونہ صادرًا باذن صاحب المذہب اذ لا شک انہ لو علم ضعف دلیلہ رجع عنہ واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن الہمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانہ لا یعدل عن قول الامام الا لضعف دلیلہ انتہی اور وہ جو الزاماً اعتراض مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے ہے تحدیداً آپ کثیر کی تحریک کو ترجمہ مشکوٰۃ سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ وہ ورد وہ جو مختار ہے متاخرین کا تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اس سے نہین پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتھ اوسکی منافی مدعا اونکے کی نہین ہے اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھ ذکر کلمات نا مناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سے تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاہ اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعنی ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچھ آچکا اور کچھ آتا ہی منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور مغوات بیجا زبان پر لانا وہ بھی اہل علم سے بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سے واقع ہوا بعینہ مذہب امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیہ سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس اہل حق اقوال مردود سبب کو جو ایسا نہ جہ اون کے جو اونہون نے تحدید بشرائط عشرہ کو بدعت سیئہ قرار دیا
چنانچہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ جو بدترین بدعات ہیں بعد انبیا و باب اذکار و اشغال و مجاہدات میں کہ بہترین
بدعت ہے بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا اعوذ باللہ
ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالی آور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب میں ہے اوسکا جواب حقول اس کلام منقول
سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہیں لیکن اتنی بات بہر ضروری ہی کہ جو کہا ہے کہ اگر بطور فرض
محال یہ فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہین تحدید عشر کے تو انکا قائل ہونا
تنصیص کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہے کہ خصم نے علم و ہی اجتہاد کہ جسکے بعلمی اور نافہمی ابتدا
کتاب سی یہانتک اوپر ناظرین منصفین کے جابجا واضح ہوچکی اوسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین
کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لاوے اور یہ شبہہ امام اعظم ہی نہیں ہیں اور نہ کلام اونکا وحی لیکن
مبین سے وحی کا اور منصوص کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اوس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوای مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث
ٹھہرا کر مورد طعن و لعن بنانا کیا خبر ہے اور کر نسی دیانت آور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ تحدید عشر
نے عشر مذہب متاخرین سے ہے نہ مذہب امام اسلئے پہلا امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سی نہین اور اگر پہلے سی بانی الضمیر معترض کا کہ وہ درپردہ انکار سے مذہب امام اعظم سی اور دعوی
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ سے اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سی
اوسی طرح پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا باقی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد
مجتہدین کو اور مامور بہ اور واجب ہی بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کے واجب ہی قبول کرنا اسکا
اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کاہر نے اول بحث تقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے یہان
منسب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسو دانی خام خیال ملکہ اجتہاد کی
و تعاوی بیہودی اور گستاخیان جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ میں کین لہذا جیزی جیزی بطور مشتی نمونہ خروار کے
ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان میں لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل ممل آخر پر موقوف رکھتا ہون
مجوز سن لو کہ جس پانی میں نجاست مخلوط ہو یقینا وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماء الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولہن بالتراب انتہی اور ساتھہ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہوا اور متغیر کردے احد اوصاف ثلثہ اسکو تو وہ پانی نجس ہے اور ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی متعین ہے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی ہے ساتھہ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین ایک محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہو گا پھر اگر یہہ پانی اسقدر ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہے یقینا یا ظنا جیسے آب سبوچہ یا پیالہ مین تو یہہ پانی سب نجس ہو گیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہو گا اور جس محل مین نجاست مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلیئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہی کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سے باوجود وقوع نجاست کی بعض محل اوسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بئر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سے احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل وقد مر استدلالہم وما علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

کی گہرائی ہوئی سب مین مختلف نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے ورنہ قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین
سے دوسری جانب اُس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ مذہب
امام اعظمؒ مین حدیث مستند امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بوجوہ ادلہ کی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود
عدم اُن احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سی موافق مذاق شرع کے
تعیین کثرت و قلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئی یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسواسطی کہ جب وقت
تعیین قلت و کثرت کی بیان شارع سی نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر تعیین قلت و کثرت کو حوالہ کیا
گیا اور منشا اسکی شرع مین کثیر ہین جیسی تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے بالفہم اجتہادی اپنی کے تعیین
قلت و کثرت ساتھہ اعتبار تحریک کی اس سبب سی کہ جس وقت نجاست پانی مین پڑتی ہی تو محل وقوع سے
تجاوز کرنا اُسکا ساتھہ حرکت کے ہوتا ہی پس اعتبار تحریک سی انتقال اُسکا ایک محل سی دوسری جگہہ معلوم ہوگا
پھر اقدمین مذہب امام اعظمؒ نے ان دونو روایتون مین غور کر کر دیکھا کہ انکی اسمین اجمال و ابہام ہی اور غیر
مقلدین کی اس سی بسبب اشتباہ و ابہام کے برتہ آپکی اسلئی کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکثر رای واسطے
اصحاب رای کے و نہ برکی ہوتی ہے پھر اوسمین بحسب ازمان و اشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب
رای و تدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اوسمین شک سے
اعتماد اپنی فہم پر نہین کرسکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہوا ہمارا
سے السب اولی ہوا قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ و کثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رأی المبتلی
وکان الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال
العلامۃ الشامی ذکر فی النہایۃ و غیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر و فی المعراج
انہ ظاہر المذہب و فی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ و ظاہر المذہب الاول و ہو قول المتقدمین حتی
قال فی البدایۃ والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع
وینخفض من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی الاختیار خانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ
وفی المبتغی بحرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثلث اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار العشر اضبط
مختلفۃ باختلاف الغلامین بحرکۃ الطرف الآخر یعنی بشاہدہ یختلف مع ان کلامنا منقول عن ائمتنا الثلثۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصراً لیکن اعتبار تحریک مین بھی یہہ اجمال رہا کہ تحریک سے
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا پسنتین مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھہ عشر فی عشر کی تعبیر
کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہو مذہب امام کا اور وہ مذہب جو کہ
تھا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اوسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم
کیا کہ جس پانی مین نجاست یقیناً یا ظناً مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت اختلاط نجاست
کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ سے بسبب
اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوی کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے
قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہہ کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہین پس یہ اجماع
مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ علامتین مجتہدین نے ساتھہ سلیقہ فہم سلیم اپنے
کے متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیہ و حدیث کے علحدہ نہین البتہ داعی اجماع یہ امر وہ احادیث
ہین جنسے یہہ امر ثابت ہی کہ جس پانی مین یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہی اسیطرح جن اشیا مین احکام
شرع وارد ہین اور انہین علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلاً باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہی اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ
دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہو گیا تو یہان پر حکم پاک ہو جانیکا عورت کیواسطے دیا جاویگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہو جانیکے وہ خرقہ سپید ہو گیا تو اس
جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جاوینگے قال فی البحر واما رکنہ فبروز الدم من محل مخصوص حتی یثبت به
الاحکام وعند محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیه
قبل الغروب ثم رفعته بعده یقضی الصوم عنده خلافاً لهما انتهی وفیه ایضاً وفی التجنیس امراة رأت بیاضاً خالصاً
علی الخرقة ما دام رطباً فاذا یبس اصفر فحکمه حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیة لا حالة التغیر بعد ذلک
کذا لو رأت حمرة او صفرة فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیة لا حالة التغیر بعد ذلک انتهی اب اگر
کوئی کہی کہ علامت حائض ہو جانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

ہاں پر تو یہہ مولانا نے قہر کا کسی بحث و حدیث سے کیا تو یہہ البتہ امر سراسر قرینہ اسکی کہ یہہ غرض تھی اور
قرینہ تعجب ہی ہے کہ موافق عادت مرضیہ کے حکم منصوصہ میں بیان فرماتے ہیں جیسے الفاظ مستعمل
اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سے ہم تمہیں معلوم کرتے ہیں ایسے طرح یہہ مسئول
قرینہ بہت یا عدم وصول کے تحدید تھا جس کا اس سے معلوم کرکے حضرت نے عشر کو ماء کثیر قرار دیا
پس یہہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سے قال فی البحر و قول النووی بان
تحدیدنا فقد و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الذی اوجب الطہارۃ و حرم مخالفتہ و قد ثبت عنہ المخبر
یستوی الماء عندہ صلے اللہ علیہ وسلم مع انہ قد بالا اصل لہ ولا ضبط فیہ مع قولکم بان الاستعمال ینجسہ
کی تقدیرہ و ما یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک واما
العقل فانا نتیقن بعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر و نغلب علی ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا
الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ تیقینا انتہی پھر ہم کہتے ہیں کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو
واسطے ثبوت طہارت عشر فے عشر کے اصل علیحدہ کی استدعا ہے اور قلتین میں فقط ورود حدیث مذکور
سے حکم طہارت کرتے ہیں پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین میں نو قول ہیں جنکو ابن المنذر نے نقل
کیا ہے بعد اسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھ رطلوں کے قرار پائی ہے پھر اسمیں بھی اختلاف پڑا ہی
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہ علی تسعۃ اقوال حکاہا ابن
المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہ بالارطال و اختلف فیہ ایضا تو جو نسا قول اقوال مذکورہ میں سے مقبول
مؤلف معیار وغیرہ ہوا اسپر مولف حدیث یا آیہ یا اجماع لائیں بعد اسکے ہم بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ
لائینگے اور اگر مؤلف کو اسپر نص علیحدہ کی حاجت نہیں تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ کی حاجت نہیں

قال مؤلف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سے یوں ثابت ہی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سی صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہیں روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے
ہیں لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اس محامل کے مدعای مؤلف پر نہیں آتا تفصیل اسکی
یہہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ سے کن نساء المؤمنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تہیں نماز فجر میں ساتھ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹی
ہوئی پھر گھر اونکو پھرتی تہیں بعد اتمام نماز کے اور نہیں پہچانتا تہا انکو کوئی بسبب غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہیں پھر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال ابن الاثیر

الغلس ظلمة آخر اللیل ثم انہ یستعمل علے الصباح فیما بقی منہ بعد الصباح انتہی پھر یہہ تاریکی جو بعد طلوع

فجر کے ہوتی ہے بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بہ نسبت کھلی اور پست

مکانون کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی تا آنکہ صحن مسجد اور میدان مین

روشنی پھیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عایشہ رضہ کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گہرون کیطرف پھرتی

تہین اور انکو کوئی بہت تاریکی کے پہچانتا نتہا باینمعنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت ہوتی

تہی اور بہ نسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تہی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گہرون کیطرف

پھرتی تہین تو جماعت مسلمین میں سی باعث غلس یعنی تاریکی اندرون مسجد کے کوئی انکو پہچانتا نتہا اب

اس سی یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون داخل مسجد کے بھی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تہی تا استدلال مؤلف تمام

ہو قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالے

عنہا کانت فیہ وکان سقفہ عریشًا متقاربًا ونحن نشاہد الان انہ یظن قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا

قد انتشر فیہ ضوء الفجر وہو الاسفار انتہے اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہہ ہے

کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سی باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلے

اللہ علیہ وسلم یقول اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی نوروا بالفجر اور یہی روایت

کیا ہے اسکو بلال رضہ سے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوّر یا بلال

بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا

بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر فانہ

اعظم للاجر اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث

مذکور کے قد رای غیر واحد من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابو بکر ابن شیبہ

نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرہ ابن شعبہ اور علے اور تمیم اور حسن ابن علی اور ابو الدرداء اور ابن

مسعود رضے اللہ تعالے عنہم اجمعین سی کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبد الرحمان

ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی

ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سی امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین مجتہدین کی ہے معتبر ہین اور ثقہ ہین اخبر بالغلس در حدیث مرویہ غلس کو محمول کرتا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور حضرت اسید فقیہ ہے کہ ذہب الیہ بعض المحققین لیکن یہہ جو مؤلف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور کا نماز فجر ہین اور فارغ ہونا اتفاقی نہ تھا مستمرا معین ہو
اور یہہ دوام تھا حالت غلس ہین یا مرد آتا تھا انتہی اور مقصود اس سی یہہ ہے کہ قول مسفر جو ہووے حدیث فعلیہ کا
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ کلام تمہارا علی تقدیر التسلیم قائلین پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئی کہ جنہون نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ نہ دوام
عدالت کو مسلم رکہتے ہین اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہین وہ کہہ سکتے ہین کہ مسلم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سی ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور ہین اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات
ہین جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام چاہئیے حکم کا تا زمان
حیات نبوی صلے اللہ علیہ وسلم لازم نہین اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سی علاقہ
نہین علے تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے
کما ہو مسلم عند الخصم و سبھی لیس تجدد جو مفہوم ہوتا ہی جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین مین واقع ہی دوام
جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین مین مرجوح ہوگا اور دوام وردی غیر شیخین مقابلہ تجدد مذکور شیخین کا لعدم
ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت مین صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کر کے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی مین پڑہتے رہے تو اولا جواب
اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہین ہے اسلئی کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی ہین
مین قابل احتجاج نہین ہین نسائی اور دار قطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر منتج
اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب مین اسکی محلے سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکی سب ثقہ ہین اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ بن زید ایسی ثقہ ہین کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنی شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہین کہ جس راوی سی بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہین چلتے ہے بادرج
کسیقدر مع زیادت انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد کی صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث کرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور الّا
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامۃ بن
زید مین جرح مبین السبب ذہبی کا سیجی نقلہ من التقریب ایضاً سکوت ابو داؤد کا عدم جرح سی کہ وہ تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسی ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامۃ بن زید
رُواۃ بخاری مین سی ہین اور جن سی بخاری روایت کرے اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی انتہی
یہہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رُوات سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کرے بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر نے الہدایۃ الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی لکل منصف ان یعلم
ان تخریج صاحب الصحیح لای راو کان مقتض لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمۃ علی تسمیۃ الکتابین بالصحیحین وہذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما
ان اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فہذا تتفاوت من اخرج لہ منہم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لہم وقد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ہذا
جاز القنطرۃ یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد وبہ
نقول ولا نخرج علیہ الا بحجۃ ظاہرۃ وبیان شاف یزید فی غلبۃ الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت فلا یقبل
الطعن فی احد منہم الا بقادح واضح انتہی مختصراً پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامۃ بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تا کہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیاً یہہ عدم
مقبول طعن کا اوپر رُوات بخاری کے ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح وتعدیل کی تنقید نہین ہے اور جنپر ائمہ مذکورین کی تنقید ہی یا
باہم بخاری اور مسلم کی رُوایت مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقاً صحیح اور مقبول اور انکی رُوات کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی رُوات مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
والخبر المحتف بالقرائن انواع منہا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحیہما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف بہ قرائن
منہا جلالتہما فی ہذا الشان وتقدمہما فی تمییز الصحیح عن غیرہ علی غیرہما وتلقی العلماء لکتابیہما بالقبول

ابن الشافعی وحدہ، اقول فی انفرادہ بالعلم من حجة کثیر من الفروق المعتبرة عن ثقة الثقات الا ان ہذا المحقق عالم
نجیبہ، ای لم یرتقیہ احد من الحفاظ فی شرح الکتاب فی تصنیف الامام ... انتہی ملخصا
رفیع دین ہے کہ ابو داؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں بایں طور
کہ اس حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اوس میں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہی اور اسیطرح ہشام بن عروة
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمة المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامة بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروة ابن الزبیر اما ان جبریل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوة فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروة سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا مسعود الانصاری
یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبریل فاخبرنی بوقت الصلوة فصلیت
معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب باصابعہ خمس صلوات فرایت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین تزول الشمس وربما اخرہا حین یشتد الحر ورایتہ
یصلی العصر والشمس مرتفعة بیضاء قبل ان تدخلہا الصفرة فینصرف الرجل من الصلوة فیاتی
ذا الحلیفة قبل غروب الشمس ویصلی المغرب حین تسقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الافق وربما
اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرة بغلس ثم صلی مرة اخری فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد
ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر قال ابو داؤد وروی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک و
ابن عیینة وشعیب بن ابی حمزة واللیث بن سعد وغیرہم لم یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ
وکذلک ایضا روی ہشام بن عروة وحبیب بن ابی مرزوق عن عروة نحو روایة معمر واصحابہ الا ان حبیبا
لم یذکر بشیرا انتہی اور یہہ توہم کیا جاوے کہ ابو داؤد نے تفرد اسامة بن زید کا بیچ اس زیادت کے
بیان کیا ہے اور زیادہ ثقہ کی مقبول ہے اسلئے کہ اول تو اسامة بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا ممنوع
ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اوپر جرح مبین کیا ہے کما قال اسامة بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعة مات فی خلافة المنصور انتہی پس جس وقت اسامة بن زید مجروح
ہوئے ساتھہ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئے مفید نہیں کما قرار و زیادتی اور

مقبول ہوگی بلکہ داخل شذوذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور کو مقبول کیجائیگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ الاخرے فہذا یقع بہ الترجیح بینہما وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفت روایت اوثق کا یہہ ہے کہ وہ زیادۃ کہ جسمیں اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمیں یہہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر اکثر تو غلس میں پہر دوسری مرتبہ اسفار میں پڑہے پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی میں پڑہتے رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہیں کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہیں موجود ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھہ نماز فجر میں اسفار کیا اور کبھی کسی سائل نے اوقات نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچوں نمازیں اول اوقات میں اور دوسری روز پانچوں نمازیں آخر اوقات میں ادا فرمائیں اور اوس سائل کو بانظر تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن بن الصباح البزار واحمد بن موسی المثنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسألہ عن مواقیت الصلوۃ فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہیں کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمیں یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار میں پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہیں کیا منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمیں دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہیں پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب توثق رواۃ کے اور یہی یہہ کہنا ممکن ہے کہ ایکہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر میں جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتے ہیں وہی کہ آخر جزو وقت فجر میں اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلئے کہ حضرت جبرئیل ع نے ابتدامی اوقات اور انتہای اوقات تعلیم کئے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہو جائے پس بالضرور اسفار میں آخر جزو وقت فجر لیا جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے اسفار میں ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

ہے اُس سی تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اسلئی کہ وہ محمول ہی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ مو

ہونے حدیث تغلیس کے ساتھہ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مؤلف تنویر الحق نے

تبعًا لبعض المحققین اوسکو اختیار کیا ہی پس توجیہًا لکلامھم وایضا حًا لمرامھم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین

منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتی ہین کہ حدیث عائشہ رضہ جو دال ہے اوپر نماز پڑھنے

رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ کے کہ وہ فرماتے ہین کہ

مین نے نہین دیکھا رسول اللہ صلعم کو کہ انہون نے کبھی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین

ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث

صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع

فجر کے ادا کی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہی پس اس سے

یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین واسطی امتداد وقت وقوف کی غلس مین

پڑہے تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رضہ سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھہ حدیث مذکور کے تلفیے

قبل عبد اللہ بن مسعودؓ کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعودؓ نے کبھی حالت غلس مین سوا مزدلفہ

کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکھا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو مفاد ہی حدیث عائشہ

کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعودؓ سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام

فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعودؓ فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صلّی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع وصلّی الفجر یومئذ قبل میقاتہا

مع انہ کان بعد الفجر کما یفیدہ لفظ البخاری صلی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی

اعتاد الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد

کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سی نسخ تغلیس بعید ہے اسلئی کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ

کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ مین مصرح ہی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے

سوا نماز پڑہتے نہین دیکھا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد نمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس پیشتر ورود

حدیث ابن مسعودؓ کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سی منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہی

کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رضہ کے دیکھنے سے پہلے کبھی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

سکے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو جاے کیونکر صحیح ہوگی جیسی کہ روایت طحاوی مین وارد ہے اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَکُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَھُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اَوْ قَالَ لِلْاَجُوْرِ کَجُر انتہی اور جیسی کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہے کُلَّمَا اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَھُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسی کہ جامع الاصول مین نسائی سی روایت کیا ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی ان احادیث مین تغور ملاحظہ کرو کہ مضمون انکا یہہ ہے کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگی تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین پس تقیید اسفار کے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو صراحتہً منافی پڑیگی انکے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر وحملہ علی تبین طلوع الفجر یاباہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم بالصبح فھو اعظم للاجر المطلقۃ فیشمل الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیا یہہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کے ساتھہ جمع ہو جا پس ہم کہتے ہین کہ یہہ معنی علی التسلیم مذہب مختار حنفیہ کے مخالف نہین اسلئی کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی سبب سے معلوم ہو تو بار دگر تنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سی فارغ ہو کر بقراۃ مسنون ادای صلوۃ کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار والختم بہ ہو المختار بحیث یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہا بطہارۃ لو فسدت انتہی اور تجربہ و مشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت مین فی الجملہ تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر رض سے قال فی جامع الاصول کتب امیر عمر رض الی عمالہ اَنْ صَلُّوا الظُّھْرَ اِذَا کَانَ الْفَیُٔ ذِرَاعًا وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَۃٌ بَیْضَاءُ نَقِیَّۃٌ وَالْمَغْرِبَ اِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَالْعِشَاءَ اِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَالصُّبْحَ وَالنُّجُوْمُ بَادِیَۃٌ مُشْتَبِکَۃٌ انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی غلس اضافی کے نہوا ثالثا یہہ کہ جب معنی اسفار تمہاری نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پایا اور غلس اسکے ساتھہ بزعم تمہاری جمع ہوا تو حاصل کلام یہہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی نہین بلکہ مفاد دونوکا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سی پہلے کہ وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتی ہین اور تخصیص بعض افراد غلس کے نہین کرلیتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے کے نہوگی اور رابعا یہہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہین بلکہ کبھی نسخ ساتھہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نقص مضمون نسخ تیج کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بہ تاخر نسخ بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال الشیخ فی نخبۃ الفکر ویعرف النسخ بامور اصرحہا ما ورد فی النص کحدیث بریدۃ فی صحیح
مسلم کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن و
منہا ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہیں بجہت اجماع صحابہ کثیر کے اور
نیز بسبب کہ وہ علامت ہی جزم کے ساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی تفصیلہ اور
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوروا بلالا بالفجر فانہ ما ینصر القوم مواقع نبلہم جو عینی نے
شرح بخاری میں نقل کی ہو نے تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث میں سے محتاج نہیں اصلی کہ کسی نے کہا ہو
کہ یہ حدیث اسنادا ضعیف ہے پس بدون تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلام سے خارج
داب تحقیق سے اصلی کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی نے
نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اوسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہیں اور
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا ہے علی التسلیم مضر نہیں اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
و تعدیل و تنقید احادیث میں سے نہیں ہیں باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث میں سے ہیں اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہے
واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہی واسطے رواۃ اوسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسبات کو نقل کر چکا ہے
اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث لراویہ کان
مقتضیا لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور حجت ہونے حدیث کی کسی
نے اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہیں گردانا البتہ منقول ہونا اسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وخبر الآحاد بنقل عدل تام
الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہ شرائط مرعی ہیں صحیح لذاتہ میں جو
اعلی قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ میں یہ شرائط بھی ضروری
نہیں باآنکہ یہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہیں اور کسی میں ان اقسام ہی لبعد اعتبار شرائط معتبرہ

اسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر نہ کیا اور تصحیح کسی محدث کو واسطی حجیت کے شرط گروانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سی کیا قال الشیخ سراج احمد الحنفی فی ترجمۃ للترمذی وور تاویل شافعی وغیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی وابن عدی من روایۃ ہریر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار ورد ہی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر وہم یتراءون الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی واخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین اسنادا ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی وتحققہ ویقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسنادا ضعیف ہی واسطی تضعیف حدیث کے کافی نہین اسلئی کہ باآنکہ صاحب محلے ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین کاملین مشہورین سی بہی نہین انکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہی اور بتسلیم واعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف اسباب جرح سی اور جب قول صاحب محلے کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہمارے مدعا کی اور یہہ جو وجہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا سی یہہ ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کرکے اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سی نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین بھی یہی ہے منافی صریح ہی معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزء اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہو سکینگی البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازا ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا کہ مذہب صاحبین وامام یہی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

فتدبر صنیت رأ منہ ببرصت و مع لکن الذی ذکرناہ سمات عن الشافعی ان الغلس ان یکثر با الاسفار و
یختیم به و ہو الذی یقید النسخ فان الاسفار بالفجر ادا ما فیه و ہو اسم لمجموع ما فیہ من اذ حال بجمہا
فیہ انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر سلئے یہہ حکم اسفروا
بالفجر با خصوص ساتہہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتا ہی ساتہہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جسکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا
ہوگا پس تخصیص حکم بمفاد حدیث ہو منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس ہر زمانہ مین
تغلیس کو مستحب کہتے ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے قبیل سے ہوگے
ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو اور حدیث تغلیس کو
کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہے اوس
پر که رسول اللہ صلعم واسطے بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بہی نماز فجر ادا فرماتی تہی پس جب یہہ سب
احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اوس سے تقیید و تخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتہہ لیالی
مقمرہ کے کسطرح ہوسکیگی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اوس کی
احتمال تقیید کا ممکن تہا بالظاہر کو متمسک ٹہرایا جاتا اور جبکہ جو وجہ جمع حدیث تغلیس و اسفار کے جو
تفصیل مؤلف معیار مین جا گزین تہے مردود ہوئی اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود ہوا تو اب باقی رہا
مگر یہہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہہ کلام مؤلف
معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئے کہ حدیث
تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سی جیساکہ روایت ابو داود مین گزرا انتہی اسلئے باطل ہوا کہ حدیث ابی
داود جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے
اسامہ بن زید کے کما مر پس اوسکی تاخر کیونکر ثابت ہوگی اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت
تعارض حدیث تغلیس کے بہی باطل ہوا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس
اندرون مسجد کے اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو بعد
عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور دو تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف معیار نے کین
جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محمل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنی بیان کیا با آنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا اور نزدیک اہل اصول کے قولکو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ گاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز پر یا احادیث اسفار جسمین امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائین اور احادیث تغلیس کے جسمین بیان ہے فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قوله علیه الصلوة والسلام اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَاِنَّهٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ رواه الترمذی وغیره وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود رضی ما رأیت النبی صلی الله علیه وسلم صلی صلوة لغیر وقتها الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتها بغلس رواه مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیه قال کان علی ابن طالب رضی یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافة ان تکون قد طلعت رواه الطحاوی وذکره فی الامام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعة وتوسیع الحال علی النائم والضعیف فی ادراک فضل الجماعة انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بہی نسخ تغلیس نہین ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہین تو قول اسکا منقطع ہوگا اسلئے کہ اوسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہین ہے بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب مین اسکو طبقہ خامسہ مین سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہون نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے پس اوسکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلئے کہ خود تو اونہون نے ان صحابہ کو نہین دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سنا ہوگا حال اسکا اوسکا ذکر نہین کیا تو قول اسکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہین کما مر عن میزان الاعتدال انتہے بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ یہہ جو تقریب مین نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہی کہ جنہون نے ایک دو صحابی کو دیکھا اور بعضونکو سماع صحابہ سے نہین ہی یا تو محمول ہے تغلیب اعنی اکثر مذکورین طبقہ خامسہ کے ایسے تھی اگرچہ بعض ایسی بہی ہون کہ انہون نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر اعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تہا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سے ہون کما قال العلامة وجیه الدین العلوی فی شرح شرح نخبة الفکر والتابعی الکبیر هو الذی لقی جماعة من الصحابة وجالسهم وجل روایته عنهم کقیس بن حازم وسعید ابن المسیب والصغیر هو الذی لم یلق من الصحابة الا العدد الیسیر او لقی جماعة الا ان جل روایته عن التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار واجمال فقط صورت اولی پر بیان

فے موضعٍ من الاسناد عن واحد بدا ہو الصحیح الذے ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرہما
من المحدثین ان المنقطع مالم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق
لکن اکثر ما یستعمل فے روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہے بقدر الحاجۃ پس اگر منقطع
سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع مین سے قول
مذکور مرسل ہوگا اسلئے کہ مرسل کہتے ہین اس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی ساقط
ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیث کو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کذا او فعل کذا او فُعِلَ بحضرتہ کذا او نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت مین
اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اوسکو علے الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے ساقط
کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اسکو
حجت گردانتے ہین اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہے
لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جس وقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالے عنہم سے یہ ارسال کرین تو وہ حجت نہین مبنی
ہے قول بعض پر نہ علے التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہون تو یہان پر منقطع صادق
ہی نہین آتا اسلئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھی اور اوسمین شرط یہہ ہو کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت حدیث
کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثاً یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہو کہ نسبت حدیث کی طرف رسول
اللہ صلعم کی یا طرف صحابی کی کیجاوے لیکن کوئی راوی سند مین سے ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم
نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے سا تھہ قطعاً راوی کے کہان ہی پس اسکو منقطع کہنا
ہے صحیح نہین اور کلام میزان اعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سے ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ
ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ
جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس بمسند کما
روی المغیرۃ ابن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا
یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلاً
ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہ المعتبرہ مقبول ہوتی ہی کسی نے اوسکو
مطلقاً حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

موجود ہیں ایضاً ہر دو نقل حدیث کو بحث سے ساقط کرنا چاہیئے یہ آرد کہ صاحب محلّی کا جواب پیشتر ہم دیکھ چکے ہیں
روایت ادا ... جو ہیں بیشتر بعد جو کہا جاتا ہے کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر رضہ نے اپنے عمال کو اور
خاصکر موسیٰ اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسے وقت میں پڑھیں کہ ستارے منقطع ہوں پس اگر تغلیس منسوخ
ہوتی تو ضرور ہوتا اور ابو موسیٰ اشعری پر مخفی نہ رہتے تو جواب اسکے اول یہ ہے کہ حضرت علی رضہ سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار میں نماز فجر ادا فرماتے تھے کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رضہ پر کیونکر مخفی رہتا
اور صد و چہار اہل بیت رسالت کے تھے مخفی رہتے تو ضرور ہوا کہ منسوخ ہو گیا اور ثانیاً یہ کہ خبر کتابت عمر رضہ
کی بلفظ عمال اپنے کے جو صاحب محلّی نے نقل کی ہے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہیں جب اسناد اسکی ذکر
کرتا تو اوسکے رد و قبول میں نظر کیجاتی پس مجرد بیان صاحب محلّی یہ نقل قابل حجت نہیں اور ثالثاً یہ کہ
ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا ضروری نہیں ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہیں پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رضہ نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل میں جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنی جو لوگ بلاد بعیدہ میں نو مسلم تھے اونکو بجہت بُعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے او
عدم اعتیاد حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتھہ وقت مستحب فجر کے
جو وہ اسفار تھا امر کیا جاتا اور حال یہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کاہلین کا تو
محتمل تھا کہ نفس وقت اونکے ہاتھہ سے جاتا رہتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک
نجوم کے نماز پڑھیں تا مستبین عمال کے عادی ہوں اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضا ہی نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام اونکے امر کا انکار کیوں کرتے اور پڑھنا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نماز
فجر کو ساتھہ سورہ بقرہ کے اور حضرت عمر رضہ کا ساتھہ سورۂ یوسف کے وا ما مؤلف نے ثابت نہیں کیا اور گو
ایسی محتمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو اور وہ جو ابن ماجہ سے بروایت مغیث بن سمی نقل کیا ہے کہ
عبد اللہ بن الزبیر رضہ نے نماز فجر غلس میں پڑھی پھر میں نے ابن عمر رضہ سے پوچھا کہ یہ نماز کیسی پڑھی تو
انہوں نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی ایسی پڑھتے
لیکن جب عمر رضہ مجروح ہو گئے تو عثمان رضہ نے اسفار فرمایا پس معتبر نہیں اسلئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف
ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت مذہب کے نقل کرتا ہے ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رضہ
میں لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس فجر اسفار کرنے حضرت عثمان کی بعد مجروح ہونی حضرت عمر رضہ کے منافی ہے اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال منشاء لبس سمی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اس
امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رض نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور
ساتہہ حضرت ابی بکر رض اور عمر رض کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر
غلس مین بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
اُخری مرعی ہو بصورتین استحباب اسفار اس سی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کی سمجہی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مولف کی دافع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہہ جو مولف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے حظ النفسانیہ سے خیال ہے خام اور سودا ہے ناسر انجام اور
بے ادبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من جمیع
ما کرہ اللہ سبحانہ اور یہہ جو بیان ابن دعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہرون
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام بیحاصل اور ایسی ہی نافہمیون نے مولف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسواسطی کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنے کے تو بجہت تاریکی کے
پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ بعد انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے
بغیر ہی آنی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلنے تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگے تو باآنکہ مسجد
شریف مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بجہت تاریکی کے جو اسوقت اندرون
مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب و رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اسمحل مین یہہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنے
نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی
ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جاینگی ایسی بات
تو عاقل کی شان سی بہت مستبعد ہی مولف معیار نے یہہ امر نسوچا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کے
ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی
پس احتمالین وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بجہت تاریکی کے پہچانا نجائیگا

پس اس توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کچھ منافات نہیں کہ اسکو تکلف قرار دیا جاوے اور غلط قرار دیکر تغییر یا تبدیل
اندھیرے میں یہ کہو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے حمل کرم سابق کے باطل ہے اور
اندھیری سمجھے عورتیں نہیں کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص معلوم ہوتی ہے بلکہ ہم توجیہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق
اسکا اس فرد خاص میں متحقق ہے باینطور کہ مرد و عورتین مسجد میں نماز کے لئے جمع ہوتی تھی اور باوجودیکہ
اندرون مسجد کے مسافت قلیل تھی لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اس محل میں واقع تھی مرد عورتوں کو
پہچانتے نہ تھے اور سبب تاریکی کا یہ تھا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جھکی ہوئی تھی اور اندر مسجد میں قندیلیں روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ انکی کا
اندر مسجد کے تھا پس جب بعد اتمام نماز کے بیچ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھین اوسیوقت اور عورتین
بھی جو سفر کرتی تھین اور اوسیوقت اس محل میں غلس کے سبب سے انکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد
انکی سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے کچھ امر لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ رض کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ انکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخرین نے وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہ رض نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین میں بھی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ میں مراد تھا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہے کیا
کہ استحباب اسفار ساتھ شبہات رکیکہ مؤلف کے اٹھ نسکا اور تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اختیار
مستحب کے قال صاحب البنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رض قالت کانت النساء من
الخ ولان فی ہذا مسارعۃ الی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع ابن خدیج ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسماعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشۃ فالصحیح من الروایات اِنما امر رسول اللہ صلعم بصلوۃ الفجر فان ثبت التغلیس فلعذر الخروج الی سفر او کان
ذلک حین یحضر النساء للصلوۃ و بالجماعۃ ثم انتسخ ذلک حین اُمرن بالقرار فی البیوت واما الجواب عن تعلقہ
بالآیۃ فقلنا المسارعۃ الی مغفرۃ اللہ انما یکون فی المسارعۃ الی الشیٔ الذی ہو افضل عند اللہ من غیرہ و ذلک
فی تکثیر الجماعۃ لافی تقلیلہا ولکن لایکون ذلک فی التغلیس فکان فی التنویر مسارعۃ الی المغفرۃ لافی التغلیس علی ان الآیۃ
عامۃ مخصوص علی بعض الصلوات بدلیل ما ذکرنا کذا فی المبسوطین والمعنی الفقہی فیہ ان تاخیر الفجر الی آخر الوقت امر
مباح بالاجماع لاکراہۃ فیہ وتقلیل الجماعۃ امر مکروہ وکذلک ایقاع الناس فی الحرج والتغلیس بالفجر یودی الی
احد الامرین اما ازعاج الناس لاول الوقت وفیہ حرج لانہ امر بخلاف العادۃ واما تقلیل الجماعۃ فہو فاسد الا
ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نہی معاذا عن تطویل القراءۃ وعلل تنفیر الناس عن الجماعۃ وطول القراءۃ فی الصلوۃ
فی الاصل سنۃ فوق تعجیل الصلوۃ ثم ورد النہی عن تلک السنۃ مع قولہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ فلان یکون
منہیا عن ادنا ہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ اولی کذا فی الاسرار انتہی **قال صاحب التنویر** مسئلہ تعمیر ایسح
بیان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مولف المعیار** کئی حدیثون سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت گرمیون
مین بھی نماز اول وقت مین پڑہتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تہے الخ **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا اسجگہہ
ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر مین جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی
مین ساتہہ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئے کہ جبتک حدیثین متعارضہ مین جمع ہوسکی تو
نسخ کیطرف رجوع نہین کرتے پس جواب اسکا یہہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور
جسوقت جمع حدیثین مین تعسف اور تکلف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع
نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک سبکے علماء محققین مین سے معتبر نہین چنانچہ یہہ عبارت شرح نخبۃ الفکر جسکو
مولف نے استناد مدعا اپنی مین نقل کیا ہے دال صریح ہی اسپر و ان کانت المعارضۃ بمثلہ فلا یخلوا اما ان یمکن
الجمع بین مدلولیہما بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فہو المسمی بمختلف الحدیث والا فہو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصرا
پس وہ جو مولف نی درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف مین باینطور جمع کیا ہے کہ
احادیث تہجیر محمول ہین افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہین رخصت پر واسطے اُن لوگون کے جو
مشقت گرمی اُٹھا نہین سکتے اور ضعیف ہین سراسر تعسف ہی ہے اسلئے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص
مخاطب دون مخاطب کو نہین چاہتا اسمین ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہوسکی ثانیا یہہ کہ بخاری مین انس رض

ہے مروی ہوا انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ موسم سرما میں نماز ظہر میں تعجیل فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کرکے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارة قال حدثنا ابو خلدة هو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰة یعنی الجمعة قال یونس ابن بکیر اخبرنا ابو خلدة
وقال بالصلوٰة ولم یذکر الجمعة وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو خلدة قال صلی بنا امیر الجمعة ثم قال لانس کیف کان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر بن ثابت میں سوال وقت نماز ظہر سے ہوا پس
جواب انس میں مراد صلوٰة سے صلوٰة ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے
تھا پس صلوٰة جو جواب میں مذکور ہے موافق تفسیر بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوٰة جمعہ کے لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہے تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی واسطے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل به ان وقت الجمعة وقت الظہر لان انسا سوی
بینہما فی جوابه للحکم المذکور حتی قیل کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہے کہ اگر ابراد
بالظہر رخصت و بلحاظ ضعفا کے تھا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے
کہ قوی تر مخلوقات کے ہیں بیچ ادائے احکام الہیہ کے تاخیر کیوں کرتے تھے اور ابن ماجہ اور طحاوی نے بسند ابن مسعود رضی
سے روایت کیا ہے انه رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلها فی الشتاء ویبردها فی الصیف
اور مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ کہا انہوں نے کہ پہلے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں
تعجیل کرتے تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم الظہر بالہاجرة فقال لنا ابردوا بالصلوٰة فان شدة الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے اسمیں نسخ تعجیل نسبت موسم گرمی کے مصرح ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکتی ہے
اسیواسطے جمہور محدثین اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا
موسم گرمی میں قول کیا اور حدیث خباب کو جواب ولیکن تاویل مذکور مولف صاحب کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہوں نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تھی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضیلت تعجیل کو
دال ہیں بر تقدیر عموم نسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دیں اور یا انکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

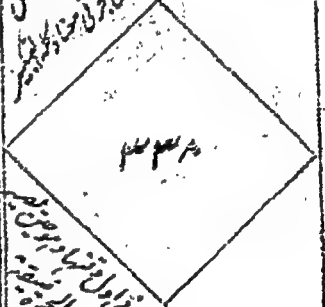
ابراد کو مقید پس جب مطلق کو خیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کر لین گے تو حاجت نسخ مانی
کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یوذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فی التلول
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التعجیر مطلقاً حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضاً بالاحادیث الدالۃ
بفضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیراً زائداً عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجۃ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل
افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو
الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی
شکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال
اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ
او مطلقۃ والامر بالابراد خاص ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر
فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی آور یہہ جو مؤلف نے ایکبارہ قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہی اور تعجیل افضل اور مستند اونکا حدیث خباب
ہے جواب شافی اسکا کلام زرقانی سے مصرح ہو چکا باآنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ از بعہ
کے پس قابل قبول نہین چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصباً حذف کر دیا اسپر دال ہی بغور
سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت
افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ
والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابرٍ قال سال رجلٌ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مواقیتِ الصلوۃ فقال صلِّ معی فصلّی الظہر حین زاغتِ الشمسُ والعصرَ حین صار فی کلِّ شیءٍ مثلَہ والمغربَ حین غابتِ الشمسُ والعشاءَ حین غاب الشفقُ قال ثم صلّی الظہرَ حین کان فیءُ الانسانِ مثلَہ والعصرَ حین کان فیءُ الانسانِ مثلَیہ والمغربَ حین کان قبلَ غیبوبۃِ الشفقِ قال عبدُ اللہ ابنُ الحارثِ ثم قال فی العشاءِ اُرٰی الی ثلثِ اللیلِ انتہی اس حدیث سے اشتراک وقت ظہر و عصر بوضاحت تمام ظاہر ہے اسلئے کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونون نمازون کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سے مفہوم تہا اُسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوۃ مین وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین مثل اس حدیث کے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانہ وقتٌ الی ان یطلع قرنُ الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظہر فانہ وقتٌ الی ان یحضر العصر رواہ مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ ایکوقت صلوۃ دوسرے وقت صلوۃ مین مشترک نہین ہے تو لامحالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے منسوخ ہوگا ساتہہ اُن احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اونکا حدیث امامت سے حتمی ہی اور امام نووی نے اور بعض علمانے بموافقت نووی یہہ تاویل کی کہ معنی صلّی الظہر حین کان فیءُ الانسانِ مثلَہ کے یہہ ہین کہ روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے کہ وہ بعد پونہچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس تاویل کو ترجیح دی باینطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہیئے اور مولف معیار نے تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی سے نقل کیا جاری کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث مین نووی شافعی اور سلام اللہ حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی نووی اور سلام اللہ حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اُسمین تاویل مذکور تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علماء فحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئے کہ جمع بین الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف و تعسف ہوسکے کما قرر فی شرح نخبۃ الفکر اور وہ تاویل

بائیسواں موضع کہ مولف معیار نے خلاف دیانت کو کام فرمایا کہ تاویل نووی جو حدیث امامت میں واقع تھی حدیث سائل میں جسکو نسائی سے نقل کیا جاری کی اور یہ امر غلط ہی

مقصود ہی تھا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑہی ہے
اور آخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہے چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلّی صلوات الخمس فی الیوم الاول
فی اول الوقت وفی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتے ہین کہ
بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے جسوقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے در پے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا باینطور کہ اتمام وقت مع اتمام
نماز ہو جاوی پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ
جو مؤلف معیار عنایے مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ درا ایک مثل کے حد معین نہین ہی جانب شارع
سے اور تحدید مثلین کے کچہہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رای سی شرع بنانا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ بیان
حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی کما مر اور یہہ کہنا کہ
مثلین کے اصل نہین زعم صرف ہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت
بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر
وقت الظہر فلم توجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلہ ولذا خالف ابا حنیفۃ فی
ہذہ المسئلۃ صاحباہ وافقا الجمہور انتہی اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃً یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطے ثبوت کے
نہ ضروری ہی اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سی کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہے
نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اس سی غلطی اسکی اور براہین
قاطع اور ساطع اوپر ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی
ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن
ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے البتہ ایسی اور شبہات سی
اہلحدیث دہوکا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین اور یہہ جو پہر کہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی
اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہان جمع بالتعسف ممکن نہین اور جمع حم

بلند ہوا ورنہین تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچھہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہاہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چھوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوار کے
کم تھے مسافت میدان سی کچھہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہای میدا مین
ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرۂ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ
حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حایل نہوگے تو
ابتدای دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی موقوف نہوسکی گی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست
اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوار ون کے
چھوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئی کہ مدخل دہوپ کا
چھوٹا اور پست ہی اور یہہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رضی سے
كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي صَلَوٰةَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي حُجْرَتِي لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ استدلال
پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ
اور عروہ راوی اونکی اس حدیث سی تعجیل صلوٰۃ عصر سمجھی ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ
انہون نے نماز عصر مین تاخیر کی تہی اس حدیث سی حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی اسپر امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین
فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنے وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ
یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ محتمل ہی کہ دیوارین
حجرہ کی چھوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب
نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث
مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہی نہوئی پہر کسی نے شافعیہ مین سے
کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ واسع ہو اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ
ازواج مطہرات کی واسع نہتی اور دہوپ حجرۂ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا
جہکجانے آفتاب کے سی دہوپ قعر حجرہ سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی اس
اعتراض کا کچھہ محصل نہین اسلئی کہ چھوٹا ہونا دیوار ون حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا
اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اسمین مدخل سے

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوئی ہے یا درمیان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو بمقابلہ آفتاب کے ہو اوسپر دہوپ پڑی تہی لیکن ہنوز حیلولہ اُس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیواروں حجرہ کے جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اس صورت مین دہوپ زمین سے مرتفع ہوکر اوپر دیوارون کے حجرہ جاتی ہی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہانپر یہہ احتمال نکالا ہو کہ حجرہ کے سامنی جانب غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار غربی کے مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابہی دہوپ انتہائی صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہی باقی ہوگی پس اس تقدیر پر حدیث مذکور سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علماء حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اس طرف تفصیلاً التفات نکی کہ سامنی حجرہ شریف کے صحن تہا یا نتہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اُنہی بات مجملا کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سے جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ حجرہ کے جائز ہی کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حاجب درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اُسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ اندرون حجرہ ہوتی تہی اور یہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی نظن وتخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہی ہی اسپر کوئی برہان کلام اُن ثقات سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم تہی نہین ہے چنانچہ صاحب مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت صحن سے تہوڑا اسا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ کے موقوف نہوگی کما قال لا دلیل علی کون قدرہا ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ بیسیر فیکون الصلوٰۃ عند المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بایںطور بہی ممکن ہی کہ حجرہ کو جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اُس سے دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے لیں اضافت اُس دیوار کی طرف حجرہ کے واسطے ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف نے انضمام عرصہ کے بیچ ساتھ حجرہ کی گذاری ہے

تھا۔ یہ دونون ثابت ہو سکتے ہیں اور ہمکو مضر نہیں کیونکہ مراد البتہ ہمکو تو نفی ارتفاع دھوپ کی حجرہ میں بکلام ہو کہ ایکو
دخول نصف شمس مین بعد ایک مثل کے اور مثل کے اندر وان حجرہ کے یا نہ ہو دخول ہو ایک شمس
نہین کہ درفقاً نہین دخنی ہوتی ہر نسبت صحن پر یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل صحت
نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے مسلما ثابت نہین اور اعتراض طحاوی شافعیہ
اٹھ نسکا اور وہ جو مولف معیار نے عرض نہ کیا نہین کہا ہو کہ یہ احتمال نکالنا کہ طول دیوار غربی حجرہ
کا کمتر نصف مساحت عرض سے تہا ایسی ہوگی نماز عصر عند المثلین اور اسی وجہ سے حجرہ مین ہوگی پس
جس حدیث پر اصل کی ریت انتزاع امکان ہو خلاف مشاہدہ کے انتہی تو مضمون کلام باطل ہوا اسلئے کہ مشاہدہ
اور مری یہہ امر اوہام سے کہ دیوار غربی نے مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تھوڑی سی کم تھی نہ بمشاہدہ
کسی انکہ سے ہوا اس امر مین کلام اسکا ہیئت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مولف نے پس جو ان اثبات
کے دعوی مشاہدہ کیونکر ہوا امر معلوم کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رویت اور مشاہدہ و خواب و خیال اوزار مین
تو کوئی عاقل ایسے سننے پر انسی بہی نہو گا اور کمال تعجب ہو کہ مولف نی مشاہدہ و خیالی پر مبنی کر کے صاحب
مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت
ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرات مین مولف کی دیکھنی ہین اور
بیباکیان غور کر لی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات بہر حال تسلیم کرتے ہین اسبات کو
کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کیا حضرت عائشہ رضی کا اور عروہ کا
اس حدیث سے نقل کیا ہی لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجھی ہے وہ ہو کہ
بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی تاکہ استدلال شافعیہ بن جاوی بلکہ ہم کہتی ہین کہ مراد عروہ کے
اثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطی عروہ و عمر بن عبد العزیز
پر استدلال لائی حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر
دیر کر کے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے ان کو بتایا کما قال العلامة الزرقانی فی
شرح الموطأ قال الحافظ وتوجیہ احتمال ان صلوة عمر کانت قد خرجت من وقت الاختیار وہو مصیر
ظل کل شیء مثلیہ لا من وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروة انتہی پس تعجیل مذکورہ عروہ سے ثبوت
وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاج ان فیہ اور وہ جو مولف نی حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلامہ نقل کے ہیں قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الھجیر التی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے سمجھا ہے حال اسکا یہ ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہوسکتا اسلیے کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑھ کر بقدر چار مقدارہ ساعت مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے تا اقصای مدینہ چلا جاے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ یہ امر ہر عاقل پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیے کہ تجربہ کرلے اور حیاۃ شمس عبارت ہے صفائی اور شعاع اسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلے العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یتغیر ولم یدخلھا صفرۃ شبہ صفائھا بحیاۃ الشخص وتغیر الصفرۃ بموتہ انتہی وقال فی القاموس طریق حی بین وحیی استبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کرکے ہے کہ وہ ابھی مستبین اور ظاہر تھا اور اوسکی رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی کہ موت عبارت ہے اس سے پس اول تو جو صاحب کہ والشمس حیۃ کے فقط یہی معنی کرتے ہیں کہ حرارت اوسکی محسوس ہو اپنی تخمین سے خلاف لغت اور محاورہ بات کہتے ہیں معنی حیات شمس کے اسی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ ایک احتمال یہ بھی ہے اور ایک وہ ہے جو پیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہے بقاء ضوء اور صفای رنگ شعاع سے پس حیات شمس میں احساس حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استشہادًا نقل کیے ہیں ہمپر قابل احتجاج نہیں اسلیے کہ اونکا کلام جب مطابق لغت اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور جسجگہ کلام انکا خلاف لغت ہے کار آمد نہیں پر تو ہمارا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑھنا ثابت نہیں ہوگا پس ساقط ہوا یہ قول ابو داؤد کا وحیاتھا ان تجد حرھا انتہی اور یہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتھا قوۃ اثرھا حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لایکون بعد مصیر الظل مثلی الشیء انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم ومدبر اوسکو پسند نکریگا اور یہ حدیث بخاری جو نقل کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذھب الذاھب الی العوالی فیاتیھم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال او نحوہ انتہی اور اسی مضمون کے

بعد امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور مشا نعیہ کا ممکن نہوگا قال فے اللمعات لحار صفۃ ولا یخفے انہ لا یدرے ان
الذاہب کان راکباً او ماشیاً وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر
ایضاً باے ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلے العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہے
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسے وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سے بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف پر نہین آتا کما لا یخفی علے من نظر نے ما
ذکرنا آنفاً اور ثالثاً یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الے ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرہ سے پہلے
اداکا ہی اور امر عمر رض کا مخصوص ساتھہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مؤلف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو
کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرہ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین ہے پس لامحالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایۂ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سے اوپر احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا ضعف لسبب غور کرکے تطبیق تفصیلے کر لے اور وہ جو
نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار
ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فے الایام الطویلۃ انتہے مجرد تقول ہے بلا برہان کام تفصیلہ اور استطراح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلے العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سے پس نماز عصر

منقولہ بندہ مین

یہہ امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات لحاصلۃ ولا یخفی انہ لا یدرے ان الذاہب کان راکباً او ماشیاً وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر ایضاً ای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلے العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہے اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری رضہ کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہی اس سی بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف پر نہین آتا کما لا یخفی علے من نظر فے ما ذکرنا آنفا اور تماشا یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سی معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سی پہلے ادا کا ہی اور امر عمر رضہ کا مخصوص ساتہہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے اور وہ روایت امام مالک کی جو مؤلف نے نقل کے ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز پڑہکر غروب تک سوار ہوکر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لا محالۃ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن دفع التعارض تساقطا کے دونو حدیثونکو پایہ استدلال سی ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سی اوپر احادیث مذکورہ کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلے کر لے اور وہ جو نووی سی نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فے الایام الطویلۃ انتہے مجرد تقول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلے العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل کے ہے مدینہ سی پس نماز عصر

مشکلین پڑھکر قبل استوار غیرب کے پہنچتے وانا نصر منتہی فرار اور سوار ہوکر ابی نیاں تک جا سکتا ہی اور یہہ

حدیث مسلم جو نقل کے ہی اور پار ہوگا یہ حدیث ہے کہ نماز عصر پڑھائی ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے جب پڑھ چکے تو آیا اُن پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہے

کہ ہم اونٹ ذبح کریں اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بھی اُس میں تشریف لیچلیں فرمایا اچھا پس تشریف لیگئے اور

ہم بھی ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہیں ہوا تھا پھر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پھر پکایا

گیا اور ہمنے کھایا قبل غروب آفتاب کے انتہی اس سے بھی پڑھنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہیں معلوم

ہوتا اسلیے کہ بعد شلین کے ایام طویلہ میں قریب دو ساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہی اور دو ساعت

یعنی پانچ گھڑی میں یہہ امور سب ہو سکتے ہیں بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر نماز عصر قبل

تغیر آفتاب کے پڑھی جاوے تو جب بھی ذبح شتر اور پارچہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کھانا غروب

تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد بن رافع قال دخلت مسجد

المدینة فاذن مؤذن بالعصر وشیخ جالس فلامه وقال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کان یامر بتاخیر هذه الصلوة فسألت عنه فقالوا هذا عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد

ورواه البخاری فی تاریخه الکبیر وقال لا یتابع علیه یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیره ثم اخرج

عن رافع کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوة العصر ثم ننحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم

یطبخ فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انه لا تعارض بین هذین فانه اذا صلی العصر

قبل تغیر الشمس لکن فی الباقی الی الغروب مثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخین فی الاسفار مع

الرؤساء لم یستبعد ذلک انتهی اور یہہ قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف

علی میلین من المدینة وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانهم کانوا یشتغلون باعمالهم وحروثهم

فدل هذا الحدیث علی تعجیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بصلوة العصر فی اول وقتها انتهی اسمین ایک مثل پر پڑھنے

سے بحث نہیں اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑھنے کے [illegible] میں ہی [illegible] مفصلا

اور علما جا بجا سند کس پایہ اعتبار میں ہیں کہ قول انکا بیچ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور [illegible]

جب مؤلف ان کا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پائیگا اور یہہ قول نووی کہ یہہ احادیث مذکورہ

امام ابی حنیفہ پر حجت ہیں ساقط ہوا اور جواب حجت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہہ قول مؤلف کا

کہ یہہ امور جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاتی اسلئے کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی تحریر
ممکن ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ در حال تردد سایہ تا اپ کر امور مذکورہ کو تجربہ کرلے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادۂ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا با وصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع دا ب عقل سے
بہت نا زیبا ہی اور یہہ حدیث مسلم صَلَّيْنَا مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الظُّهْرَ الخ اور نیز یہہ حدیث اوسکی کی
اَنَّهُ دَخَلَ عَلَى اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي دَارِهِ بِالْبَصْرَةِ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز
ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رضی کے پاس گئی اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئی پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رضی کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے انہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئی ہین پہر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب یہہ لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے
تھے یہہ نماز منافق کے ہی کہ سورج کا انتظار کرتا ہی جب درمیان قرنون شیطان کے ہو جاتا ہی یعنی
قریب غروب ہوتا ہی تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہی انہی اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہو جاتا ہی اسلئے کہ ماحصل دونوں کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر با تاخیر ادا کی اور انس رضی نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے
یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہی کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات
غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وفي القصة ليل على ان عمر بن عبد العزيز كان
يصلي الصلوة الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم
ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبل
الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہان پر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہی ارباب فہم اور
انصاف فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کا امر
موافق ہوا اپنی ہین ہرکس و ناکس کا مقلد بنجاتا ہی اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید خود ہی گردن میں ڈالے
اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی امر زائد نہین

گو جواب اسکا دیا جا چکا اور جو امر مذکور ہے کا جواب بتفصیل ہو چکا حاجت [illegible] تعیین ہر [illegible]
سے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے تابعین اور اسلاف کے تاخیر نماز ظہر وقت میں [illegible] مسلم اور یہ
ہو اسکی تفسیر میں کہا یعنی قریب ایک مثل کے بعد اسکے تاخیر عصر اور اقتران مغرب کا مراد [illegible]
ہوا اسکو خفتا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہہ امر ازیادہ تر ہے سابق سے کسی نے
اہل ملت اسلام میں سے کسی نے اسپر اجماع نہیں کیا اور نہ مؤلف نے کہیں سے یہہ امر نقل کیا اور کسطرح
دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابو حنیفہ جو مجتہد اعظم ہیں اسکے خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط
سے براہین قائم فرماتے ہیں کہ جنکی تقریب پس البتہ دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے اور
یعنی روایت ابو داود کی کانت قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلاثة اقدام
الی خمسة اقدام وفی الشتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام مقصود مؤلف پر دال نہیں اسلئے کہ مقصود مؤلف
تو یہہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہیں رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے پس بتقدیر
تسلیم اس امر کے کہ مراد یہاں پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہی ہم کہتے ہیں کہ مضمون حدیث
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑہی ہے اور یہہ امر اس سے ظاہر نہیں کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہ رہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہہ ثابت نہو مقصود
مؤلف نہ بر آئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہہ بیان ہو وقت مختار کا جسے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادا نماز ظہر کے صیف بشتا میں وقت مذکور اختیار فرمایا
تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکی وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم تھا اور یہہ بھی ممکن ہے
کہ یہہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی میں تین قدم سے پانچ قدم تک
باینطور کہ کبھی تین قدم اور ساڑھے تین قدم اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز
ظہر فرماتے تھے اور اسیطرح یہہ بیان جاڑے کا اور جانب انتہا میں جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے
اتمام صلوۃ فرماتے ہوں یا قبل اسکی بیان اسکا کلام مذکور میں نہیں یہانتک تمام ہوئی ادلہ مؤلف
سیار کے جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور انکی ضعف پہ مخفی نرہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات میں لائق
اعتنا اور قابل پذیرائی نہیں ہے اگرچہ مؤلف کو دعوی قوت ادلہ و زبان درازی [illegible] تضعیف
ادلہ انصار انکے بہت سی ہیں اب دلائل مستر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف سیار دیکھو

پہلے دلیل صاحب تنویر نے اوپر پانچ جسے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابوہریرہ سے
سے روایت ہی کہ فرمایا اونہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اوسوقت پڑہ کہ سایہ تیرا
مثل تیرے ہوجاوی الخ پس اس بیان سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی اسقدر کہ
امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہوتے وقت کے ہوسکے یعنی مثلا امام کے نماز تمام
ہونیکے قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سی امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور
چار فرض پڑہے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت
فرض اور چہہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموعہ اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت
باقی رہنا ضرور ہی اسلئے کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کرسکتا پس چاہیئے کہ اسواسطے تعلیم
اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کرسکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے
بھی بہی تاکہ احتمال واقع ہوجانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہوجائے پس تخمینا اوسوقت باقی کو بقدر
دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال
مفصل پڑہنا مستحب ہی تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہو جائیگا پس یہہ مقدار تقریبا دو مثل سایہ شئی تک
سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سی محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی
بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی اور اتنا امر واسطے بطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی
ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہی اتنی ہی کہ سایہ شئی کا مثلین کو پونہچ
جاوی تخمینا اور تقریبا ہی اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطے عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے
کافی ہی اسلئے کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتھہ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئی جاتے ہین اور اوسکو عوام
مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطے عوام مومنین کے احادیث سی ہوگا لایق
فہم عوام کے چاہیئے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ مین پس یہہ جو مولف معیار اسکی پہلے جواب مین
کہتا ہو کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے
ہوجاوی مع سایہ اصلی کے تقریبا اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سی علحدہ کرینگے تو ایک مثل شئی سی
جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ
اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شئی پونہچ جاوی تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایہ اصلی ہی

اول دلیل [illegible]

تو نماز عصر بوقت بحر پڑھا ادا ہو جاویگی انتہی خلاصتہ کلامہ مع بعض الایضاح مع تغیر یسیر ہو آستی کہ سایہ اصلی
عبارت ہو اوس سایہ شی سے جو وقت پر پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ اصلی
بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ میں متفاوت ہوتا ہی چنانچہ مؤلف نے خود اس مضمون کو امام خطابی سے نقل کر دیا ہی پس
وہ حدیث ابی ہریرہ رض کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع میں اگر محمول کیا جاویگا اور مدینہ کے سایہ پر تو ہم کہ
بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل شی سے زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم میں سے ہی اور
انہیں سایہ اصلی بعض ایام میں زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہی یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح المنیۃ وغیرہ وقد قسم الفقیہ علی الثانی جزء
اثنی عشر قسما وسمی اقسامہ اقدامًا ومرۃ اخری سبعۃ اقسام اوستۃ ونصف وسمی اقسامہ اقدامًا
انتہی مختصرًا پس جس وقت سایہ بقدر مثل شے کو جو مذکور تھا حدیث مذکور میں محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کامل تو ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا ان ایام میں کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شے سے زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی میں سے جو ایک مثل شی سے زیادہ تھا بقدر ایک مثل کے
لیا جاوے تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے ہی اور یہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہ محمل ٹہرانا سراسر غلط ہی اور اسی
واسطے علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا میں تحت حدیث مذکور کے لکھا ہی کہ مراد اس سے یہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شی کا پہنچ جاوے اسوقت نماز ظہر ادا کرے کلامہ بلفظہ یعنی اظہر [illegible]
کان ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر تو ہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو نسبت ان ایام کے جنمیں سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہی تو
ہم کہینگے کہ کلام ابی ہریرہ رض میں تخصیص بعض اوقات کی نہیں ہے انہوں نے تو اوقات نماز مطلقًا بیان
کیے ہیں پس تخصیص لگانا اپنی گھر سے بلا وجہ ہے علاوہ یہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام میں سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شی سے اسقدر کہ آٹھ میں چار
رکعت ظہر ادا نہوسکیں گی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اسکو تقدیر مذکور پر قول

ابی ہریرہ مین مراد لین گے تو بیان انکا قاصر ہوگا بلا وجہ وجیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکی کا نکل سکتا ہے وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم یہی ہے تو اسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین وہان پر سایہ شی کا کبھی مثل شے سے زیادہ ہوتا ہے اور کبھی برابر اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا یشملہ بیان ابی ہریرۃ وہو باطل پس ساقط ہوا جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیات مین اور مبین ہے بیچ زیچون کے اور مصرح ہے بیچ نقشون کے جو کہ علماء محققین نے کتب ہیات اور زیچ سے واسطے بیان سایہ اصلی کے مستخرج کیے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اسکی اسجگہہ نہین لکھتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکھ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہہ ہے کہ سوا حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے لیکن بجہت تقدم کے حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتے کہ اسکا تقدم اور حدیث ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکے تو حتے الامکان اسکی تطبیق کرینگے اور صورت تطبیق یہہ ہے کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو پہونچے خواہ تو مسبوق ہے یا امام انتہی خلاصتہ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہمارے سے بخوبی ظاہر ہے اور حاصل اوسکا یہہ ہے کہ معنی صل کے فارغ ہو صلوۃ سے یعنی نماز پڑھ چک مخالف ہین لغت کے اور بھی اذا کان ظلک مثلک ظرف ہی صل کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوۃ کا اور یہہ دونو امر بغیر اختیار مجاز کے بن نسکین گے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ اگر ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطی بچنے کے نسخ سے اختیار کیے جاوین گے تو کہین پر نسخ نہوسکیگا پس یہہ صورت تطبیق بلا تعسف نہوئی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما مر تو یا نسخ کا قول کیا جاویگا اور نسخ نہو سکیگا تو ترجیح روایات سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجاویگی کما قال العلوی تحت قول صاحب النخبۃ فان لم یعرف التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الترجیح فی اللغۃ جعل الشئ راجحا وفی الاصطلاح اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من الاخر او زیادۃ ثقۃ او فطنۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

سے علاوہ یہہ کہ بیان مذکور جب مدیر موافق حق امام وہ کہ منفرد ہین تو ہین سکتا ہی کہ ایسی وقت
مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہونچے تو نماز تمام ہو جاویگی اور جس طرح
ہین کہ طرح بن سکیگا ایسکو کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اوسکا ایک مثل پر
ختم ہوا تو مسبوق جو تا عدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز مستقد کیونکر مل سکیگا
کہ دو تین رکعت نماز ادا کر سکے کا ہو ظاہر علے اللہ بر سبیل فقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور بالتی
دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ عبد اللہ بن عمر رضی
سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے بطرف امت اپنی کے خطاب کر کے کہ تمہاری مثل اور اہل
کتاب کی ایسی ہی جیسی کوئی شخص مزدور ٹھہرائے اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دو پہر تک اون سے
کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلا پہر دوپہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہرائے ایک ایک قیراط پر
مثلا وہ لوگ نصاری ہین پہر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائے دو دو قیراط پر وہ لوگ مثل تم ہو
یعنے امت اجابت محمدی صلے اللہ علیہ سلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آگئے اور کہا کہ ہم نے
تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تہوڑی قرار پائی یعنے بہ نسبت مسلمین کے
پس انکو حکم ہوا کہ جتنے تمہاری مزدوری قرار دی تہی اوسمین کچہہ گھٹایا کہا انہون نے نہیں
گھٹایا پس حکم ہوا پہر تمکو کیا سرو کار ہے جسکو چاہین اپنی فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمة الحدیث
مع ادنی ایضاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتہہ عمل اوس شخص کے جو کہ دو پہر سے
وقت نماز عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتہہ عمل اوس شخص کے جو کہ عصر سے
غروب تک کام کرے پس اگر دو پہر سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک
تو تشبیہ اصلا صحیح نہو گی اسواسطے کہ وجہ شبہہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اوس شخص کے جو وقت عصر سے
مغرب تک کام کرے قلت ہی اور یہی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کم
تصور کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف قوی اور کثرت عوارض مانند عبادت
وغیرہ کے قلیل ہیں اور جسطرح زوال سے لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت
شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور صیام اور
قلت موانع طاعت کی زیادہ ہین قیس علیہ عمال الیہود پس اگر زوال سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو تو

[illegible]

تشبیہ نہ بنیگی اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہی اور وقت ظہر تمام ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر بھی حدیث صحیح بنیگی اور تشبیہ درست ہوجائے اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام یعنی اساڑہ یا ساون مین جو دہلی وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گہڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھہ گہڑی دن چڑہے وقت عصر بر تقدیر قائلین ایک مثل کے بخوبی ہو جاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گہڑی دن ہوتا ہی پس ماہ ساون مین زوال عصر تک ساڑہی چھہ گہڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھہ گہڑی و قس علیہ المساواۃ فی بعض الایام اور امام ابوحنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال الی العصر بنسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گہڑی گیارہ پل دن رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گہڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو قریب من الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے ہین بایطور کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے محمول ہے تقریب پر انتہے مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پیش جب برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات سب امور مین لازم نہین لیکن ہمنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہم تو مساوات مشبہ اور مشبہ کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتی ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب ہے حقیقۃ ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اسمین بھی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے بیچ وجہ شبہہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہہ اوسکی اجزاء دار کا ہے کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ واداتہ انتہی

[illegible]

جاتی ہی نہ یہہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہی اور یہہ امر مستفاد کیا ہی لفظ صلوۃ العصر سے
جو واقع ہے حدیث مذکور مین باینطور الا فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب
الشمس یعنی تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اُس شخص کے جو نماز عصر سے غروب
تک عمل کرتا ہی پس یہہ کلام اس امر کو چاہتا ہی کہ نماز عصر سے غروب تک قلیل ہو بہ نسبت اُس
وقت کے جو زوال سے نماز عصر تک ہی اور یہہ بات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے
بہ نسبت وقت ظہر کے اسلئے کہ جائز ہی کہ وقت عصر زائد ہو بہ نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف
رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بہ نسبت ظہر کے
البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعملون ما بین وقت العصر الی المغرب تو البتہ دلالت
کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہی ترجمۃ کلامہ ملخصا اسمین یہہ امر مسلم
ہے کہ جس وقت صلوۃ العصر سے نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاوے
تو دلالت حدیث مذکور اسی پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے مصرح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے
وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سے اوپر قول دو مثلی کے بن جائیگا کما صرح
بہ الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقینا متعین اور متیقن نہین ہی لیکن
دوسرے روایت ابی موسی اشعری کی جسکو ذکر بیت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعای
مذکور کے اور وہ یہہ ہے فعملوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاجر
قوما فعملوا بقیۃ یومہم الخ یعنی قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سے
وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سے
غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی یہی استدلال مذکور تسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور یہہ
روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہی واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بالجملہ قول
شاہ عبد العزیز کا بمجرد نظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری
کی ہرگز صحیح نہین اور وہ جو مؤلف نے دوسرا جواب ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ اس حدیث سے ہمارہ مین
یہہ نہین ہے کہ ہر ایک قوم نے علحدہ یہہ بات کہی بلکہ ظاہر ایہہ معلوم ہوتا ہی کہ دونو فریق نے ملکر یہہ بات
کہی کہ ہمنی زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہی واسطے اوپر

عدم قدح قائل کے یہ معنی کہ اگر دونو قرنون سے مگر یہ بات کہی تو یہہ نسبت دونو قرنون کے اقل
عملاً ہے کیونکر صحیح ہوا دونو سے قرنون سے تو وہ قلیل ہوا مگر اجزاء مسلمین نے بہی جو غیر اولٰی ہے
اکثر مجموع قرنین ہے یہہ بات کہنی تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و اقل عطاءً تم کثیر پس اگر وہ علماً مین
بہت کم کہنا صحیح ہے والے اسپر کہ ہر ایک قرن ہے مقصود ہے مقصود ہے مقابلہ مسلمین مین اپنا آپکو اقل عطاءً کہا ہی
تاکہ معنی اکثر عملاً و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسری جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہے یعنی الزام
اعمال یہود نصاریٰ دو نسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بہی زیادہ کہدیا تاکہ یہود
حدیث و اصلی اعتبار فضل مومنین کے ہی اور دونو قرنون کے اور تغلیب ثانی ہے اسکی اختیار کرنا ہو
کا بالقرینہ صارفہ عن الحقیقۃ لائق شان اہل علم نہیں اور چوتھے جواب مین جو کہا ہی کہ زیادت عمل سے
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہوڑی زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے کہ دوسرا
شخص اوسکے زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین یہی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت
عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکے کا زیادہ ہی بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہیں لیکن ہمنی زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہیں کیا تہا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاریٰ کو کثیر فرمایا بایں طور جیسی کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا بایں طور جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنی کثیر ہین جیسی عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنی قلیل ہین جیسی عمل کرنیوالی کا عصر سے مغرب
تک پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ یہہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر ہو
بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعاً ہے یہہ ہوگا
اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو ورنہ فلا یصح الکلام پس معترض نے غور و تدبر استدلال حنفیہ اسرار مین
نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اہل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف کا
امید انصاف ہے کہ غور ہی تا واضح ہو جاوی یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کی کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخالفین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہی دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ ابی ذر سے روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر مین پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا
پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دو پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح
پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور پر یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سی یہہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اسکا سایہ زمین پر جب ظاہر
ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول
انہ اخر تاخیرا کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئ فی العادۃ الا بعد
زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب
اکثر وقت الظہر انتہی پس جسوقت کلام نووی سی یہہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی
کہ شمس کو بہت زوال ہوا اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر
وقت گزر جای اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی
ہے پس زوال شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا ہین سی کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جای کہ اکثر دن گزر گیا فلانی کام ہوا تو
معنے اسکے یہہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے
زمانہ زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف سے گزر جای اور کم نصف سی باقی رہی اسوقت ظہور
سایہ ٹیلون کا صادق ہوا یعنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شئی تک سوا سایہ
اصلی کے اطول ایام سال مین یعنی مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ
حضرت شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھہ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلیے کہ وقت دوپہر کا
موافق اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شئی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کی
آٹھہ گھڑی ۲۰ پل دن باقی رہی تو پہنچتا ہی پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھہ گھڑی ۴۹
پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اِن آٹھہ گھڑی ۴۹ پل مین سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جای اور کمتر باقی رہی اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

[illegible] مثلوں سے [illegible] ہے جو [illegible] روایت [illegible] تک ربع نصف نہار
[illegible] زیادہ ہو گیا [illegible]
[illegible] احسان کیا ہے [illegible]
تو ضرور چاہیئے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ زمانہ میں سایہ مثلوں کا مساوی ہو سکتا ہو
[illegible] ذکر کیا اول یوم میں کتاب [illegible] ذکر کیا ہی اور [illegible]
[illegible] قیاس کر لینا چاہیئے پس جب اگر وقت ظہر گزرنے کے بعد رسول اللہ صلعم نے
حکم اذان فرمایا اور اذان اسیوقت میں ہوئی ہو کہ بعد اسکے حاجتمند [illegible]
اور پیشاب پھر بسہولت فارغ ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جاتے ہیں اور اگر مسبوق ہو تو [illegible]
[illegible] روی الترمذی عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال [illegible] اذا
فیتکلم اذا تمت ناحیہ ویحبس بین الاذان والاقامة قدر ما یفرغ الآکل من اکلہ والشارب
من شربہ والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجة ولا تقوموا حتی ترونی اخرجہ الحاکم
اب محل غور ہے کہ اگر وقت ظہر گزرنے کے بعد اذان ہوئی ہو تو اسکے بعد یہ سب افعال تا اقامت
وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہ ہو سکیں گے [illegible] وقت ظہر کو اسکے بعد المثل کہیں [illegible]
حدیث میں بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اور یہ بات کہ وقت ظہر اسکے بعد المثل ہوتا ہے
کلام مولف معیار کا کہ ظہور سایہ کے لئے [illegible] ربع نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا سو اسلئے کہ یہ امر مسلم ہے کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ مثلوں کا ماننا اسپر کوئی برہان
نہیں ہے اور یہ برہان مولف تنویر نے تنزلاً اور تبرعاً اختیار کیا تھا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جاتا اور وقت ظہور سایہ مثلوں کا [illegible] کلام منقول [illegible] اور نووی کا
شافی اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ مثلوں کا آدمی [illegible]
سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہے اور برابر مثلوں کے اسیوقت ہوتا ہے جبکہ سایہ [illegible] برابر
ہوتا ہے انتہی کلام ہے مخالف عقل اور نقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شی منقطع اور شی منقسم کے ظہور سایہ
میں یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی کا
واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ مثلوں کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ [illegible]

[illegible]

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگے
کمالا یخفی علی من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شئ
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شئی کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول نحو آئی نہیں
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطی نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئی کہ وہان مسبوق کون تہا
امر ماضی مین مسبوق کی لئی وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سی اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطی مسبوق کے نہین اور نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق ہی قطعا تہا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفرداً نماز ادا کرسکی اور شریک جماعت ہونیوالون مین
کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ منقضیہ مین جو الحاد ظہر
تاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے ہنوز وقت واسطی اشخاص مذکورین
کے کفایت کریگا یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ امر شان نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سی سراسر مستبعد ہی اسلئی
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین باختیار اپنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضروری ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجائش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مولف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سی فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دس رکعت سی فراغت ہوتی ہے انتہی یہی ساقط ہی اسلئی کہ مولف تنویر نے دس رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہی کہ مثلاً جس وقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سی مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئے
مسبوق ہو تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرلے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دس رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مولف تنویر الحق

اور یہہ جو کہا کہ دس رکعت ظہر سے فراغت ہونا [illegible] غلط ہی کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو [illegible] [illegible]

[illegible]

سے کہا جو کہ [illegible] بیہ کیا لیا باینطور کہ آیت [illegible] کا [illegible] ایک ٹکڑا جو زمین کی طرف سے جو
زمین پر رکہا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
تمام تر پہت سے تمام کی گئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پہونچا انتہی بعض
[illegible] تجربہ کر دیکہا ہے جو بیان میں بمجرد تخمیل غلط کہا مؤلف معیار کا ہرگز لائق معنا
نہیں کا [illegible] آور دہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی طرح مین تو ایک گہنٹی مین سو سو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک مثل کے
سایہ دو مثل تک پہونچ جائی انتہی ملخصا پس جواب یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین سو سو رکعت
پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ ہر شب
مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تہے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید باینطور کی کہ شب کو بارہ گہنٹی قرار
دیکر تین گہنٹے انمین سی واسطی کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطی آمد آمد فجر کے جسمین
نوافل نہین پڑہے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ
سوا سو رکعت ہوئی پس یہہ سوا سو رکعت ایک گہنٹی مین پڑہنا موافق تخمین اور تخمیل مؤلف معیار ہی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گہنٹون کا شب مین سے واسطی تطہیر وغیرہ کی نہیں ہے
اسلئے کہ شاید قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلی غروب
سے طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جاوے اور بعد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہو جاوے تو اس
کہانی مین ثمن ایک گہنٹی کا بہی کافی ہے چہ جائی تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا گیا کہ
نوافل نہین جائز یہہ بہی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بالفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخمیل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹہ سی کچہہ کم پر تقسیم کرین تو کچہہ اوپر اسی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گہنٹہ
مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا ہزار رکعت
کا ہر شب مین نقل کیا ہی اس سی یہہ لازم نہین ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکی ممکن ہی
کہ پڑہنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے اوپر اگر نہین
مثل سایہ کا پہونچنا نہین کہا ہی کا مر بلکہ یہہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

مصلے حوائج ضروریہ بول وبراز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دس رکعت نماز
بوجہ مسنون اداکرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بہی اپنی دس رکعت پڑہ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہہ نہو سکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مولف معیار نے ان
سب امور کو چہوڑ کر فقط دس رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے منسوب کیا اور
اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سے بالکل مخالف ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ البتہ
اس حدیث سے بادی الرای مین یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑہنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
باقی رہتا ہے انتہی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہہ بہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کے [illegible]
مین بعد ایک مثل کے ہوئی تہی کما مر تفصیلہ اور وہ جو اسکی جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تہا اوسوقت اذان ہوئی تو یہہ مساوات تقریباً ہے تحقیقا اور علی التسلیم پھر یہہ
مساوات مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جس وقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی
ٹیلون کے ہوا تو کچہہ مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اور کچہہ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پونہچا ہوگا
تو جتنی مقدار سایۂ اصلی کی ہوگی اوسمین اداکرنا ظہر کا ہوسکتا ہے اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ
اصلی کی نماز ظہر ادا ہوچکی گی انتہے بحاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب
اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہین اسواسطے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور
عدم امکان معنی حقیقی بہی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ
لینا معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نے پیمایش سایہ کی کرکے یہہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے بے پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتہہ ٹیلون
کے معلوم ہوگئی ہو اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً تہی لیکن اس سے قائل کو کیا نفع
اگر نفع یہہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئی تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہو اور اوس مقدار کمی
مین نماز ظہر ادا ہوجائیگی تو ہم کہین گے کہ جس طرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کی ٹیلون سے
اسیطرح محتمل ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین اداء ظہر کا قول
جتا کر لو علاوہ یہہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہوگی عبارت یہ ہی اگر ایسا ہی ہی تو کہ لمحہ نماز کے وقت باہر آئے ہیہ جو کہا ہم کو ابو داؤد اور مسلم اور بخاری کے روایت میں ذکر مساوات نہیں ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری میں نہیں لیکن اس سے یہہ لازم نہیں آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ میں ذکر مساوات ہی تو وہ بھی ساتھ [illegible] پر محمول کر دو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلوں کے اس سے بہت بعد ہوگی پس مساوات سایہ کے ساتھ ٹیلوں کی آدہی مثل یا کچہہ اوپر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی الغرض اگر وقت ظہر تو بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہیے کہ آدہی مثل سے زیادہ گذر جانے کے بعد سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہوا اور مساوی ٹیلوں کے بعد ایک مثل کے ہو کما مر غیر مرۃ پس آدہی مثل پر وقت مساوات کہنا خلاف صریح ہی بیان نووی وغیرہ ہی اور تحصیل حدیث ہی آوردہ جو جواب ثانی میں امام مجد سے نقل کیا ہی کہ مراد مساوات سے یہہ ہی کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہوگیا یعنے نفس ظہور میں ٹیلے اور سایہ برابر ہوگئی جانب شرقی میں انتہی تو جواب اسکا اولاً یہہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور میں مساوی ٹیلوں کے نہیں کہتی یہہ بیان مساوات تو وہ اصلی بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور میں مساوی کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیاً یہہ کہ یہہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے مرتبہ کر کے فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچہہ تاخیر کی پس بعد ان تین مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلوں کے ہوا تھا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ پر محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے قصد اذان کیا ہوگا اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے جانب شرقی میں اصلا وقت ظہر نہیں ہوتا کما لا یخفی علے الماہرین پس اس صورت میں چاہیے تہا کہ رسول اللہ صلعم یہہ فرماتے کہ ابہی وقت ظہر نہیں ہوا امر ابراد کیوں کرتے اور قطع نظر ازین مجرد ظہور سایہ ٹیلوں کے ابراد مذکور ہرگز نہیں ہوتا خصوصاً بر تقدیر التزام مولف معیار کے کہ قول اسکا یہہ ہی کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی انکی ہوتا ہی اسیوقت سایہ ٹیلوں کا مساوی ٹیلوں کے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلوں کا اوسیوقت ہوگا جسوقت اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہیں ہوتا اور ثالثاً یہہ کہ تمہارا استدلال اسبات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی جو ساتہہ اس جملہ حدیث نسائی کے

واقع ہوا ہی وَالعَصرُ حِینَ صَارَ فَیئُ کُلِّ شَیئٍ مِثلَہ اسمین ہم کہتین ہین کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فَیئ ہر چیز کا مثل اسکی
ہوا ظہور مین یعنے جسوقت سایہ شی کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہے اور یہی جس طرح کہتے مساوات
سایہ کے ساتہہ شیلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ
ایک مثل سے فَیئ ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فَیئ کے ساتہہ شی کی مقدار
مین ہے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہو اسلئی کہ وقت ظہر تمہاری نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہانپر پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو
شروع نماز عصر اسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بمقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر
فتدبر پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سی ہوگا وہی جواب ہمارا سمجہو اور وہ جو جواب تالت
مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تہے پس شاید کہ واسطی جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس
کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو
اوسکو مورد کے ساتہہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامۃ کتب الاصول ان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیا یہہ کہ جس جمع کے
احتمال پر یہہ تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول
کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ تعویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطی اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے رہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت
ہوا یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطی جمع بین الادلہ کے ماول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا اصلا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سی
یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتہہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا تذکرہ دلیل رابع مولف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
سے جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سائل کے وارد ہی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر پانچ گہڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پہنچنی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

کہ دوسری روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوس وقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی
تہے اور پہلے دن نماز عصر اوسوقت پڑہی تہی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ
آفتاب دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا
ہے مگر بیان اندازہ دو پہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن نہین بحسب محاورے کے یہہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور سفید
تہا بلکہ یہہ اوسجگہ کہتی ہین کہ احتمال پیلے اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہوا اور چونکہ
اسپر [illegible] کہ کسی جگہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر بانظر نہین کیا گیا بلکہ یہہ اوصاف اوسوقت
آفتاب مین مثلے وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین ہوا احتمال پیلے وغیرہ کا قریب تہا البتہ اوسکی
معیاد کے تقدیر وقت بانظر رکہی گئی پس بار رعلی ہذہ تہا اور وہ مولف تنویر الحق نے کہا کہ اس حدیث
سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہی ادا کی تہی اور دو وقت
پر پہنچنے سایہ کا ہی ایسے المثلین اور دوسری وجہ مولف تنویر کے یہہ ہے کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہہ جملہ
ہے فان شدۃ الحر من فیح جہنم دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلئی کہ ٹھنڈا وقت
اچہا ٹھنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہہ امر بینی ہے تجربہ پر اور نیز حدیث ابی
سعید خدری مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہہ جو مولف معیار نے
کہا کہ اس حدیث سی تو ایک مثل پر بہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کہنا اور فان شدۃ الحر کے
یہہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہہ اختراع ہی مولف کا انتہی ساقط ہو گیا
واسطی کہ جس بلاد مین خوب ٹھنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہانپر مصداق فان شدۃ الحر کا دو مثل ہوگا
اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹھنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا
تجربہ بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جاکر وہانپر تجربہ کرلے اور بالفرض اگر کسی حنفی
نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیئے آٹہویں وجہ جو مولف معیار
الابطال وجہ اول مین کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے
اسلئی کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر بانظر ہے کہ جس وقت آفتاب بلند اور سپید اور صاف تہا
اوسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے
بہی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا کہ اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اُسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کا مؤلف معیار نے اطلاق
محاورہ کا اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین
زبان پر لایا ع ایست جوابش کہ جوابش نہ ہی ۔ اور وہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان
یبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل
پر دلالت نہین کرتا اسکے جواب اسکا ابھی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم
گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہہ سمجھا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال فانہ
من کمال العقل اب ظاہر ہو گی ذکی منصف پر یہہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب
تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکی ہر چند کہ دعاوی مزخرفہ اور کلمات مزخرفہ بہت سی بولا دلیل
خامس صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رض مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل
علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شئی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اُسوقت پڑہی کہ سایہ شئی کا برابر شئی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شئی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شئی کا سایہ
دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا
ہے اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اثناء وقت
ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جس طرح دال ہی اوپر اس بات کے کہ کچھہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے
باہم مشترک ہی پہر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبد اللہ بن عمر رض کی جسکو روایت کیا ہی صحیح
مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے
احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے الی
ما بعد المثل اگر یہہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا
بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بھی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

[illegible]

ہو جاتے کہ بعد ایک مثل کے فاصل وقت عصر ہوا ہو اور یہہ بھی محتمل ہے کہ وقت عصر کا قبل مثل
کے ہو تو یہ حدیث مذکور کا اول [illegible] اشتراک کا و منسوخ ہو پس اسصورت مین چاہیئے کہ اول
وقت ظہر ہوا اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونو احتمالونکو حاوی ہے تو احتمال
اخیر کیونکر متعین کیا تو ہم کہیں گے کہ حدیث ابو ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم رضی اللہ
تعالی عنہم جو بالصراحت دال ہین اسبات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل ہین
اوسکی [illegible] احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل اس سے ثابت ہین کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے آب اہل انصاف کو غور چاہیئے کہ یہہ جو مولف معیار کہتا ہی جواب مین
اوس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل مین وارد ہے کہ دوسری دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اوسکی یہہ ہین کہ دوسرے دن نماز ظہر سی ایک مثل پر فارغ ہو گئی اور یہہ تاویل نووی سے نقل
کرتا ہے محض تعصب اور تعسف ہے اسلئے کہ حدیث مذکور مین صریح ہے و صلی المرة الثانیة الظہر حین
کان ظل کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس یعنی دوسری مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوسوقت کہ سایہ ہر شی کا
برابر اوسکی ہو گیا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین پس اس تقدیر پر تاویل مذکور بجا نہی ہے اسبات کی
کہ نماز عصر سے بہی ایک مثل پر فارغ ہو گئی ہون اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہوا اور
یہہ امر خلاف ہی تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر مین وارد ہین اور مخالف ہی اجماع کی کما
لا یخفی علاوہ اسکے کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوة کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا
بلا قرینہ اصلا جائز نہیں کما مر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ برین ست اور وہ جو صاحب تنویر نے
کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے مین احتیاط ہے معنی اسکے یہہ ہین کہ جس وقت احادیث صحیحہ
سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہہ ہے کہ وہ امر اختیار کرے کہ مخالف
کسیکے مجتہدین مین سے نہ ہو پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے مین مخالفت کسی مجتہد کی نہیں اور ایک
مثل پر پڑہنے مین مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کرین اور
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل نقلیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہیں انتہی [illegible]
تیسرے یہہ ہی اسواسطے کہ اول تو استدلالات یکسانی کہ جو اخبار احاد میں دلائل قطعیہ قرار دینا

[illegible]

صحیح نہین اور مع قطع النظر از ین حال اُن براہین کا فی الجملہ سعر فی بیان مین آچکا امور غالباً منقطع
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سی ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام ابو حنیفہ
کا جنکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا مضر
ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ
بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس ویؤید ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ
رواہ ابو داود وابن ماجہ وحدیث جابر رفعہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
العصر حین صار ظل کل شئ مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف
معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہی سکو فہم درست نہین
انتہی حال اُسکا یہہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب امام ابو حنیفہ کی یہہ وقت ظہر کی
حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سی ہی اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جسوقت تک شدت
گرمی کی موقوف ہولیوسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اُسمین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور بتجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی
ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی
اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھہ ابراد ہوجائیگا بنسبت زوال کے تو جواب اُسکا یہہ ہے
کہ نقل صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک
مثل کے عند التجربہ کچھہ ابراد محسوس نہین ہوتا پھر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور
بعد از زوال قبل از یک مثل کچھہ ابراد بھی ہوجاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اولیا الالباب
محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہی
اونسی دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرلو اور بلا تجربہ بنائے کلام تخییلات محضہ پر مقبول
نہین ہی اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہی کہ ایک مثل پر بنسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہی کہ تم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد نہ
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور اگر
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہیں ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین کو
یعنی اگر نماز ظہر بطور استحباب انہیں ادا کریں اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ زوائد نسائی اور
ابوداؤد میں وارد ہے کہ گرمی میں اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور سردی میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام میں قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہوں
تو ہو باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم میں سے ہے اور اوسکی بلاد میں بیچ موسم
گرمی کے بعض مہینوں میں سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینوں میں
زیادہ اس سے کما ہو ظاہر بتلک الاقیہ پس تمام موسم گرمی میں یہ امر صحیح نہیں ہو سکتا اور اگر سوا
سایہ اصلی کے مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی نے شرح الموطا قال نے اقتبس لیس للابراد
نے الشریعۃ تحدیدًا الا فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام اخرجہ ابو
داؤد والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ
خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز میں تاخیر
فرماتے اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز میں تعجیل فرماتے تھے و لفظہا کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ
انتہی اور وجہ تعارض کے یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی میں مثلاً تین یا چار قدم
پر نماز ظہر پڑھی اور موسم سردی میں پانچ یا چھ قدم پر تو سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر
کہاں ہوئی بلکہ امر بالعکس ہو گیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی میں سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

[illegible]

گرمی کے پس پانچ یا چھ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سے مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہے یعنے آفتاب وقت پہونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سے جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہے لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فیے
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہے اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہے پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہے اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی پس
ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین
نہین اور برتقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاہی
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سے بالتعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ آخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کی حدیث مذکور مفید مدعای مولف نہین اور استدلال ساتھہ اسکی
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعود کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسے ہی تہا منافی صریح ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سے یہہ امر ثابت ہے کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تھی پس وقت اس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام
جو مفہوم قرار دیا جاے حدیث ابن مسعود کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیث
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہو اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سے متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سے نقل کیا ہے انّ غایۃ ما لزم من استدلال
الہدایۃ انّ وقت الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین
فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نے کہین
اور سے نقل کے اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہے لکن انّ یقال
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فیئ الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی انّ اول وقت العصر اذا صار مثلین حتے انّ ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی
فلا بدّ لہ من دلیل وغایۃ ما نظر انّ یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

اور کہا شیخ ابن الہمام نے جو حنفیون کے سردار ہین فتح القدیر میں کہ غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین

فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی وما قال ابن الہمام من الجواب ان بقاء صلوۃ العصر الخ [illegible]

[illegible] حدیث الابراد [illegible] فی الیوم الثانی [illegible] مثلین [illegible]
[illegible] من ابقاء وقت الظہر الی آن [illegible] الوقت معلوم [illegible]
[illegible] حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک مین
حکم انقضاء وقت ظہر کا کیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا اسمین باقی
[illegible] یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر بعد زوال کے وقت ظہر منقضی نہین
ہوتا اور یہہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تھا اسپر دلیل چاہیے اور جواب
اسکا یہہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بسبب منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے پہلے
وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتھہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کی
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر منصوص ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاوے
تا مستمر سکا یہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑھی تو اس سے یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سے یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاوی سو یہہ باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جاوی حدیث امامت کو پس وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہین کہہ سکتی اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑھی اس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کی ادا
کیجاوی اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑھی جاوی باطل ہی ساتھہ احادیث صحیحہ کی پس
لا محالہ ظہر کے لیکے تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلئی کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکی جواب مین جو مؤلف معیار عربی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہی کہ یہہ جیسی تو دیکھتا ہی حکایت ہی ایک حال کی نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اسکی
کے اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑھنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کہ یہہ مفید مدعای مؤلف معیار نہین اسلئی کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

پر عصر پڑھنے کو دلیل اول وقت ہونیکے واسطے عصر کے نہیں گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتھہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے مانکر
مثلین پر عصر پڑھنے سی اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاوی تو پہر پیشتر اُس سی ثبوت اول وقت عصر کا کہیں کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سی اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہی وہ تو بسبب [illegible]
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو محلی ہی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوئی
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہیں خطا عظیم ہے اسواسطی کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کی جو وہ
یہہ کہتے ہیں کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر ابن
الہمام نے نہیں کیا پس اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنے ایراد کا کیا
تہا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئی دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مؤلف نے کہا کہ ان عبارتوں حنفیہ کے سی چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوئی اول یہہ کہ وقوع
حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ درہی اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت گرمیوں مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک جو
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابردوا مین جو مجمل ہے انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مؤلف کی جو منسوب کیے ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وتحدثہ انہ روی النسائی وابوداؤد
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثة اقدام الی
خمسة اقدام فی الشتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام وخمسة الاقدام یکون ما قل من المثل فقد علم
ان البرد یحصل اذا کان ظل القامة خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل ع انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہہ کہاں ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیوں مین پانچ قدم سی سات قدم

واسطی اتیار عوام مومنین کے جو داخل ہین ہیچ ماموربین امر ابردوا کے کافی نہین کما مر اور یہہ جو کہا ہی
کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیے کہ پہلے اس تاخیر ظہر پڑہو اسلئی کہ ابراد اسمین ہی اسکا
جواب بہی ہو چکا اسپر جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ محل ہی قول اس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی بنسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو یہہ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ کہتی ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو و ابردوا کو ماخوذ کہتی ہین بردالنہار سے بمعنی اول النہار
کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فان شدة الحر من فیح جہنم کے قال العلامة الزرقانی
نے شرح الموطا و ذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا و قالوا معنی ابردوا صلوا فی اول الوقت
اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدة الحر من فیح جہنم انتہی پس جبکہ ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات بردگی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی
رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضای امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہے اسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پہر محل تراشیدہ مولف محل تہا واسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتھہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سی نہین ہوتا کما لا یخفی علی
المتفطن ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مولف کا یہہ ہے کہ ہمنی فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹہنڈک
ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دی رکہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سی قیاس
کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے
ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اوسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت
ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بہ نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس لقا وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور
سردی بلاد کو کچھہ دخل نہین اور یہہ ہمنی حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سی ایک مثل تک
گرمی شدید نہو تو وہان بھی نماز ظہر تا خیر پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا و الا فلا
اور چوتہا جواب جسکو مولف نے اخذ کیا ہی ایرا دابن الہمام سی اسکا رد و تفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا
ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہوا ور لمبی قراءة اور رکوع و سجود سی بس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

[illegible]

انتہا ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ وفی غایۃ البیان وبہا اخذ ابو حنیفۃ وہو المشہور عنہ وفی المحیط والصحیح
قول ابی حنیفۃ وفی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ وفی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان
الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعول علیہ النسفی ووافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ وفی الغیاثیۃ وہو المختار
وفی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب
ابی حنیفۃ انتہی پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض ائمہ
الحال ہین اور بعض بیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کیا امام نے اس
مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہین اور یہہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع وغایۃ البیان
والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہوجاتا ہی خطاء عظیم ہے بدائع
وغیرہ مین ہرگز یہہ نہین کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل
مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیہ واختارہ الامام المحبوبی
وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی
وبقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا
فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ رح کی اور عدم رجوع اونکا قول مثلین سے معروض
ہوا مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہی قال العلامۃ
الشامی ان الادلۃ تکافأت ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات
وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل
او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما بینا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچوان
جمع کرنا دو نماز دن کا بیچ ایکوقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگاکر سنو الخ اقول واب
مولف معیار یہہ ہی کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی کیطرف التفات اچہی طرح نہین کرتا
اور زبان طعن و تشنیع بی محل دراز کرتا ہی یہہ امر اہل علم و دیانت کی مناسب حال نہین اب محل عہد و انصاف
ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہی کہ جمع کرنا دو نماز ونکا ایک نماز کیوقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے
جائز نہین ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رح اور یہی ہی قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر
من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

[illegible]

یعنی امام شیخ کا اتفاق نے شرح النسبا آورده و جو بعض احادیث مین جمع بین الصلوتین وارد ہوا
سے جمع صوری پر ہے پہلے نماز مین تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادائی نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت مین متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دو نماز و نکو ایک وقت مین جمع کیا اور حقیقت مین ہر نماز اپنے اپنے وقت مین ادا ہوئی اور
[illegible] نے احادیث جمع کے اوپر اسی محل کے سبب کہ روایت ہی عبد اللہ بن مسعود سے کہ فرمایا
نے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنی وقت مقرر کے پڑہی ہو نہین مگر دو نماز
مزدلفہ مین یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑہی روایت کیا اس حدیث کو
بخاری اور مسلم اور نسائی و غیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سے روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتے تھے
کہ مین عبد اللہ بن مسعود کی صاحبت مین تہا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب
مین تاخیر اور عشا مین تعجیل فرماتے تھے یعنی اسطور سے جمع بین الصلوتین کرتے تھے اور روایت ہی انس
بن مالک سے کہ وہ کہتے تھے جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نماز دن مین ارادہ فرماتے تو ظہر
اگر سفر مین ہوتا تاخیر کرتے یہانتک کہ داخل ہو جاتی اول وقت عصر پھر ان دونو کو جمع کرتے تھے یعنی نماز ظہر
اتنی تاخیر سے پڑہتے تھے کہ ختم اسکا اول وقت عصر ہوتا تھا اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی ادلہ
موجبہ تحلیل جمع [illegible] کے اور جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار مین آتی ہین پہر
جو مؤلف معیار کہتا ہے روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سے بقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ فصلی لنا الظہر والعصر الخ اور روایت بخاری کی اسطرح ہے خرج
علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ فصلی بالبطحاء الظہر رکعتین والعصر رکعتین الخ
اور ان دونو حدیثون سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہے صحیح نہین اسلئے کہ معنی ان حدیثون کے یہہ ہین کہ رسول اللہ
صلعم وقت ہاجرہ میں بطحا کی طرف نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑہی [illegible]
کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر مین پڑہی اور یہہ قول امام نووی کا کہ اس حدیث مین دلالت ہے جواز
کرنے قصر مین سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہین اور وہ جو طحاوی سے نقل کیا ہی کہ مطلب
اس حدیث کا یہہ ہے کہ عصر کو مقدم کرکے وقت ظہر مین پڑہا اور وجہ ظہور کی اپنی تفسیر مین بیان کی ہے

کہ ہاجرہ بات پڑا ہے خروج کا اور وضو کا اور صلوۃ کا اسلئی کہ خروج اور وضو اور صلوۃ سب مرتب ہوتے ہین اور وجود مین ترتب ہین اسلئی کہ فا داخل اوپر لفظ فتوضا اور فصلے کے واسطی ترتیب کی ہی بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب فی الذکر پس فاکو اسجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئی کہتے ہو تو غیر مسلم ہی اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطی قرار دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئی کہ عدم ترتب فی الوجود ساتہہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت نہین رکہتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلاتین مرتب مذکور ہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی وقال الشارح الرضی وقد تفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا ان مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی المتکبرین انتہی ثانیا یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ اسجگہہ فا واسطی ترتیب بلا مہلت کی ہی لیکن معنی ترتیب بلا مہلت کے یہہ ہین کہ حصول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یعنی کہ جسقدر قرب معطوف کا معطوف علیہ سے ممکن ہو اوسقدر سے متاخر نہو جیسی کہ تزوج فولد لہ کہ اسصورت مین اگرچہ فاصلہ قریب یکسال کا ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سے ممکن نہین پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہی کما قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج فولد لہ فیصح اعتبار التعقیب وان کان المدۃ بینہما قریبا من سنۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے باینطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑہے لین اگر ہے تو اسطرح ہو کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر مین پس تعقیب مع الوصل جوابن جگہہ ممکن ہے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن ہی کہ معطوف ہوا اوپر فصلے کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ بیچ فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے لنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلی ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فا عاطفہ نہین ہی واو ہی اور مقتضا اوسکا تعقیب مع الوصل نہین پس ممکن ہی کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑہی ہو اور اوسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

[illegible] بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو [illegible] جو وقت میں رہتے کہا کہ [illegible]
ان کے معنی یہہ ہونگی کہ رسول اللہ صلعم نے جب [illegible] اور وضو کیا [illegible] اور نماز ظہر پڑھے
یہ اجزہ کے [illegible] ہیں [illegible] بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ [illegible] تعقیب بلا مہلت کی ہے
مقتضا اوسکا یہہ ہوگا کہ خروج جز اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے بلا مہلت ہوں
[illegible] یہہ کہ یہہ سب افعال اجزہ میں واقع ہوں اسلیے کہ ممکن ہے کہ خروج اجزہ میں ہوا اور بعد اسکے
اجزہ انتہا ہو جاوے اور متصل اسکی نماز ظہر اجزہ میں اور عصر بعد اوسکے ادا کی جاوے پہر بہی تسلیم کیا
اسبات کو کہ یہہ سب افعال اجزہ میں واقع ہوئے لیکن باوجود اسکے پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر میں لازم
نہیں آتا اسلیے کہ اجزہ کہتے ہیں زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الہاجرۃ نصف النہار
عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت ظہر
باقی رہے [illegible] کی نکلے ہوں اور متصل اسکے وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اسکی نماز عصر اپنے وقت میں
ادا فرمائی ہو اب مقتضا ہی فا جو تعقیب مع الوصل تہا بہی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر میں ثابت
نہوا اور یہہ کہنا کہ اس محل میں احتمال پڑہنے نماز عصر کا اپنے وقت میں اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا اجزہ
میں خلاف ظاہر ہے باطل ہوا اسلیے کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود میں منحصر نہیں اور ثانیا علے
التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت میں ادا ہوئی پہر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر [illegible]
اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہہ معنی خلاف ظاہر ہیں لیکن ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی
اوقات کے جنکا ذکر آجائیگا مقتضائے فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہہ کہ روایت اس حدیث کی
بالمعنی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی میں [illegible]
ساتہہ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہیں کما یظہر من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہیں چنانچہ ذکر اسکا آئیگا انتہی دعوی صرف ہے جب تک
مؤلف اس سے تعرض کریگا وہاں بطلان اس دعوی کا کہل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداؤد کی نقل کی
ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کی جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو مؤخر
کرکے عصر کے ساتہہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتے ظہر تک
اور وہ [illegible] کہتا ہے بیچ تہی الخ اور اسمین رواۃ کی عدالت بیان کی ہے مقصد اسکو نہیں اسلیے کہ ایک

جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفا نے یہ حدیث
کو قتیبہ کی نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث
ثابت نہیں اور اسی سبب سے اپنی سنن میں بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کر دیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل میں موجب ہی شذوذ اس حدیث کا کما ستنبیہ تقریب انشاء اللہ تعالی قال الشیخ
عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داود والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید
بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل
قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی
الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض
الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داود لیس فی تقدیم الوقت حدیث
قائم انتہی مختصرا بالقدر الحاجۃ اور یہی حاکم نے علوم حدیث میں کہا ہے کہ یہہ حدیث شاذ ہے اسنادا و متنا
اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن میں اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمیں غور
کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھہ میں یہہ
حدیث لیث سے سنی تھی اور خالد مدائنی شیوخ کی اوپر حدیثیں داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب میں نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی
شرح المنیہ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صرح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام
کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب
حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال البیہقی
ہذا حدیث محفوظ صحیح کذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من
کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المدائنی قال البخاری

والی تاویلہ بحمل الاحادیث علی السہو و قال الحاکم هذا حدیث تفرد به یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل روایته
ولا نعرف له علة نعرف بها الحدیث من حدیث الاوزاعی فی العقیل ولا وجدنا احداً من یروی عن معاذ بن
جبل عن ابی الطفیل و هو حدیث شاذ انتہی و عن ابی داؤد قال لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم ذکر ہے
نے اللباب میں اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ در مختار میں
فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد میں قول
کرتا ہے اور خود صحیحین میں موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے قسم کہائی اس بات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں و نقضہ واما حدیث ابی الطفیل الدال
علی التقدیم فقال الترمذی انہ غریب قال الحاکم انہ موضوع و قال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت
حدیث قائم و قد انکرت عائشۃ علی من یقول بالجمع فی وقت واحد و فی الصحیحین عن ابن مسعود
والذی لا الہ غیرہ ما صلی رسول اللہ صلعم صلوۃ قط الا لوقتہا الا صلوتین جمع بین الظہر والعصر بعرفۃ
و بین المغرب والعشاء بمزدلفۃ ویکفی فی ذلک النصوص الواردۃ بتعیین الاوقات من الآیات والاخبار
وتمامہ ذٰلک فی المطولات کالزیلعی وشرح المنیہ و قال سلطان العارفین سیدی محی الدین نفعنا
اللہ بہ والذی اذہب الیہ انہ لا یجوز الجمع فی غیر عرفۃ و مزدلفۃ لان اوقات الصلوۃ قد ثبتت بلا خلاف
ولا یجوز اخراج صلوۃ عن وقتہا الا بنص غیر محتمل اذ لا ینبغی ان یخرج عن امر ثابت بامر محتمل ہذا
القول بہ من شم رائحۃ العلم وکل حدیث ورد فی ذلک محتمل انہ یتکلم فیہ مع احتمال انہ صحیح لکنہ
لیس بنص کذا نقل عنہ سیدی عبد الوہاب فی کتابہ الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر انتہے
و کذا قال ابن الہمام پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہہ تفرد قتیبہ کا لیث سے یہہ روایت
موجب شذوذ حدیث کا نہیں سا قط ہے اسلئے کہ اگر یہہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سا رئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور باآنکہ ابو داؤد نے اس حدیث کو
اپنی سنن میں روایت کیا اور خود یہہ کہکر کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں اسکا ضعف کہولدیا
اور یہہ کہنا کہ ابو داؤد نے یہہ نہیں کہا تا با القنات کی نہیں اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی اور ابن
الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب کہ جنکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہیں ان سب اکابر کو کاذب ٹھہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہو اور اگر

یہہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی کے بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور ضابطین جو
احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین کہہ سکتے کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال کذب
جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہرا کر دین تو اختراع کرین ولا یجترء علیہ عاقل اور وہ جو
شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روات
احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوا اور آوون کے شاذ نہین یا صحیح ہی یا حسن کلام
صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت ائمہ
جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر و شرحہ العلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث
المعلل ما الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ ولیس للجرح مدخل فیہا لکونہ خارجاً
وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہماً ثاقباً و
حفظاً واسعاً ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ
الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد تقصر عبارۃ المعلل عن
اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ
الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کرسکتے اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کرسکتے ہین لیکن باینہمہ
جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور غیر محتج ہونے حدیث
کی کافی ہی پہر ہم کہتے ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور یہانپر روایت ہی ابو الزبیر
مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر ابن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

[illegible] الزبیر [illegible] حبیب سے روایت میں مخالفت [illegible]
ابو زبیر [illegible] اور اثبت ہیں قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر ہو محمد بن مسلم
بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرا وابن عمر وابن العباس وابن الزبیر
[illegible] اتفقوا علی توثیقه قال یعلی بن عطاء حدثنا ابو الزبیر وکان من اکمل الناس
عقلا واحفظهم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لهم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو الزبیر
ثقة وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر اعلم بالحدیث
منه وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی به صدقا ان یحدث عنه مالک فان مالکا
لا یحدث الا عن ثقة قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابی الزبیر بل کتبوا عنه وروی له مسلم
صحیحه محتجا به وروی له البخاری مقرونا بغیره غیر محتج به علی الانفراد ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
لعدم القادحین فی توثیقه والاحتجاج به انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب جنکے حق
میں صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہیں فرمایا مخالف ہوئی ابو الزبیر کی جنکے شان میں
یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغہ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت
اور اعلم کے فرمائی ہیں تو یہ شاذ ہوگی اور یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ میں ہیں
اسلئے کہ اونکے مدح میں لفظ ثقة فقیه کا مذکور ہے اور حسب تقریب یہہ اصطلاح ہے کہ [illegible] لفظا
یا معنی یا در صیغہ افعل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ
لفظ ثقة فقیه کا جو اونکی مدح میں مذکور ہے اسمیں تکرار صفت کہاں ہے معنے ثقہ کے امون اور موثوق به
ہیں اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہیں پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی علی
من له ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہیں حسن ہے لیکن یہہ
حدیث معارض ہے ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہے مسلم اور بخاری نے
ما رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم صلی صلوة الا لمیقاتها الخ اور عند التعارض جب جمع اور
نسخ وغیرہ نہو سکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہے اوپر غیر شیخین کے کما مر باآنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہیں کہ وہ مجتہد ہیں پس وجہ دوسری ترجیح کی ساتھہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی
فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم صلی صلوة لغیر

المعتاد وفعلها فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وعلی تقدیر التنزل فی ثبوت المعارض
ترجح حدیث ابن مسعود بزیادۃ وفقہ الراوی وبانہ اضبط انتہی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح وتعدیل سے نہیں ہے جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہیں نقل کیا
گیا کہ انہوں نے اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ
الجرح والتعدیل سے جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل
قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے نقل کی ہے اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہے روایت کی ہے اور جرح اوسپر نہیں کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھہ زبان پر نہیں لایا
پہر کس طرح تسلیم کیا جاے کہ یہہ قول ہی کہا ہوا تھا تو جواب اسکا گزر چکا اور پہر ہم کہتے ہیں کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہیں پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روایت کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہیں اسلیے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہیں
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب میں نقل کیا ہے اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نے شرح موطا
میں اور عینی نے شرح بخاری میں نقل کیا ہے اور ہونا اس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے
صحت کی نہ ضروری ہے اور نہ بتانا اسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہے کما مر
اور ہمنے تو تسلیم صحت حدیث کرکے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس متفطن
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واصغا نہیں اب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہے اوسمیں سے اول روایت
مسلم کی ہے اور مضمون اسکا یہہ ہے کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتے تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہے جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسے حدیث انس رض معارض ہیں حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہے
صحیحین میں جسکا مضمون یہہ ہے کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز میں

[illegible]

پر جسے تعیین دیکھا گر فرو لقہ میں اور بھی نمازوں میں حدیث مروی مسلم میں ہے جسکا مفاد یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہیں ہے نوم میں تقصیر تقصیر تو یہ ہے کہ جاگتے میں کسی نماز میں تاخیر کیجیے یہ
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جاوے اور جب احادیث جمع صلوتین نے وقت واحد [illegible]
اور یہ دو نوع حدیثیں بظاہر متنافی ہوئیں اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بھی دونو
میں یا نسبت نہو سکا تو اب بالضرور ترجیح تلاش کی جاویگی اور بنظر وجوہ ترجیح کے حدیثیں تحریم
کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجاویگی اسلیے کہ حدیثیں کورین مجرم میں جمع تاخیر کی بلکہ
مجوم جمع تقدیم بھی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلومی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ
بالمتن او بالاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا فالترجیح فی للتعجیل للشیء راجحا فی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی علی معارضہا وجوبا بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر [illegible] مدلولہ
الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصراً علی قدر الحاجۃ اور ثانیا یہ ہے کہ شفق دو قسم ہے ایک سرخ اور ایک
سپید اور بعض عند الحنفیہ سپید ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے پس جو حدیث
ابن عمر رضہ میں مذکور ہے کہ انہون نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب عشاکے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکی بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہے پس آخر
وقت مغرب میں نماز مغرب اور اول وقت عشا میں نماز عشا پڑھی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہیں کرتے قال ابن الہمام نے فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان یصلی
الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء کذلک خلافا للشافعی بل بان تؤخر الاول الی آخر
وقتہا ویجمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من الغد قبل
وقتہا یعنی غلس بہا فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی
الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری یعارض انیہما من حدیث انس رضی
اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

المغرب حتی یجمع بینهما وبین العشاء حین یغیب الشفق وفی لفظ لهما عن ابن عمر کان اذا عجل السیر
جمع بین المغرب والعشاء لیلة ان یغیب الشفق ویترجح حدیث ابن مسعود رضی الله تعالے عنه بزیادة فقه
الراوی وبانه احوط فیقدم عند التعارض مع ان احمل الشفق المذکور علی الحمرة فانه مشترک بینه وبین البیاض
الذی اطرافه علی ما قدمناه فیکون عین ما قلناه من انه نزل فی آخر الوقت فصلی الوقتیة فیه ثم استقبل
الثانیة فی اول وقتها انتهی آور ثانیا یہ کہ حدیث ابن عمر رض مروی ہی بالمعنی کما ہو ظاہر من اختلاف
روایة مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنی مین استدلال ساتھ فا اور ثم اور خصوصیات الفاظ
جسمین روات کا باہم اختلاف ہی صحیح نہین ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلوتین ہی اس
حدیث سی ثابت ہی مگر استدلال ساتھ قیود اور ظروف وغیرہ کے یہان پر معتبر نہین اسلئی کہ بخاری
کی روایت مین ذکر غیبوبت شفق نہین ہی قال الشیخ ولی الله الدہلوی فی حجة الله البالغة وقد یختلف
صیغ الحدیث لاختلاف الطرق وذلک من جهة نقل الحدیث بالمعنی فان جاء حدیث ولم تختلف الثقات
فی لفظه کان ذلک لفظه صلی الله علیه وسلم ظاهرا وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء
ونحو ذلک من المعانی الزائدة علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وهم متقاربون فی الفقه والحفظ
والکثرة سقط الظهور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاؤا به جمیعا وجمهور الرواة کانوا یعنون
برؤس المعانی لا بحواشیها وان اختلف مراتبهم اخذ بقول الافقه والاکثر والاعرف بالقصة وان استشعر ان قول
تقید بزیادة الضبط مثل قوله قالت وشبهه وما قالت قام وقالت افاض علی جلده الماء وما قالت
اغتسل اخذ به وان اختلفوا اختلافا فاحشا وهم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیها
انتهی علاوہ ازینکہ یہاں روایت بخاری کو جسمین لفظ بعد غیبوبة الشفق کا نہین ہی ترجیح ہوگی اور پر
روایت ترمذی ومسلم کے پہر استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور وہ جو مولف نی کہا کہ ادنی عاقل بہی جانتا
ہی کہ اگر بعد دخول مغرب کی دو تین کوس مسافت چلین تو شفق غائب ہوجاتی ہی اور وقت عشاء داخل
ہوجاتا ہی انتہی بیفائدہ ہی اسلئی کہ اولا تو حدیث مذکور مین دو تین کوس مذکور نہین پس اگر دو تین کوس
پر شفق بالفرض غائب بہی ہو تو حدیث کو اس سی کیا علاقہ البتہ حدیث مین دو یا تین میل مذکور ہین
اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سی کم مین قطع کر سکتا
ہی کما لا یخفی علی اہل التجربہ اور غروب سے لیکر غیبوبت شفق ابیض تک ڈیڑھ یا دو ایک ساعت سی [illegible] وقت ہوتا ہی

۳۸۳

پس نماز مغرب آخر وقت مین پڑہنا ادا ہو سکتی ہے اور وہ جو حدیث انس میں صحیح مسلم کی
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر یؤخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اسکا مسابق یا تم سے عاقل پر مخفی
نہین لیکن جو کہ بعضون نے مسائل نحو کو دخل دے ہے انتہا فی الجملہ تو ہم ان سے کیا جاتا ہے
یہ ان کو کہ یا شبہہ پیش ہوتی ہے کہ الی انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوتا لیکن وہ فعل جس کا تعلق فاعل کے ساتھ قائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی خصوصیات کی ساتھ لیا جائیگا یعنی کہ خصوصیت فاعل و مفعول سے اس فعل کو مجرد کرکے
حتی کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس مین جو مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پہر جمع کرتے تھے حتی غایت فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے دو طرح سے متصور ہے ایک تو یہہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر پڑہی جاوے اور
دخول وقت عصر کے پڑہی جاوے دوسری یہہ کہ نماز ظہر مین ایسی تاخیر کیجاوے کہ منتہا اوس تاخیر کا جو
واقع ہے نماز ظہر پر ابتدای وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو
اور معنی انتہای مدت کے اسجگہہ یہی ملحوظ ہے کہ جب تک نماز ظہر پڑہی نتہی تو ادا اوسکی ادا مین تاخیر
تھے اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی ورنہ ابتدای
وقت عصر اسکا منتہا ہو گیا اور ان دو صورتون مین استعمال الی وارد ہی پہلے معنی کے توجیہ
بیان کی نہین اور دوسرے معنی کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے فقہا نے حکم کرتے ہین کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکی نصف شب تک مباح ہے پس اگر معنی تاخیر کے اسطرح
ثلث اللیل یہی لیے ہو کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کی مستحب ہو
وہو خلاف ما نص علیہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ الا الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح وتاخیر ہا الی ما بعدہ ای بعد نصف اللیل سے طلوع الفجر مکروہ ہے انتہی مختصراً اور بخاری نے باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد اس سے یہہ ہے کہ مفاد الی کا یہان یہہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہہ کہ نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شی الی شی کے یہہ بھی معنی ہوتے ہین کہ شی اول ابتدای شی ثانی پر تمام ہوگئی اور جب آ اور حتی کے معنی ایک ہوئی اور استعمال حتی کا دونو طور پر ہوا تو حتے بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول کے فقط صحیح نہین اور مؤلف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہی کہ اسحدیث مین حتی واسطے انتہای اخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای اخر کے ہے مگر وہ اخر جسکا مفعول ظہر پڑہا ہے پس وہ اخر اپنے مفعول کے ساتہہ اول وقت عصر پر تمام ہو جائیگا اور یہہ امر میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کی محرف ہی باتعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالو نمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین ذکر کی ہے اس سی فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطی انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکہو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی متصل ہو جائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتہہ اس صیام کے ابتدای شب تک ہو چکیگا پہر یہہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو شایان اہل فطانت نہین اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم یجمع بینہما کے کیا معنی انہی بجواب اوسکی ہم کہتی ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ منتہا نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر ہین پس نماز عصر ساتہہ ظہر کے صورۃً جمع ہوگئی اعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت میں پڑہتا تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر میں پیدا ہوا
ہو اور [illegible] صلوۃ عصر کے اول وقت عصر میں آور دوجہ حدیث مسلم نقل کی ہے
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل السیر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب
حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق یہی جواب اسکا ہیت [illegible] سابق سے
اور یہہ جو کہا ہے کہ جمع کرنا [illegible] اداء نماز عشا کے غیبوبت شفق میں نہیں ہو سکتا اسلئے کہ
جمع کرنا مستلزم ہے [illegible] اسکا جواب یہی ہو چکا کہ جمع کرنا [illegible] کے ممکن نہیں مسلم
ہے اور [illegible] متحقق ہے اسلئے کہ جب نماز مغرب آخر وقت میں قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
[illegible] نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو یہی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہیں آیا اور جب نماز عشا اول
وقت میں پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کہل گیا جواب
حدیث مرویہ شیخین کا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما انتہی اس محل میں صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہے طرف وقت ظہر اور عصر کے
[illegible] حدیث مرویہ بخاری میں جسکا مضمون ہے کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز میں تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اوترکر جمع کرتے درمیان اُن دونوں کی اسلئے کہ محتمل
ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہے کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور
اس میں بہی یہی احتمال ہے اور جمع بین الوقتین کے معنی یہہ ہین کہ وقت اداے نماز ظہر کو ساتہہ وقت
اداے نماز عصر کے جمع کر دیا باینطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر میں اور نماز عصر اول وقت عصر میں پڑہے
اور [illegible] اسکا [illegible] ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہے کما مر بیانہ اسکی جواب میں مولف نے
کہا کہ اس حدیث بخاری میں دونو وقت پہلی مذکور نہیں ہین فقط وقت عصر مذکور ہے پس جو چیز مذکور
نہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہیں بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صریح موجود ہے
اور یہی جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ آخر الظہر سے وقت ظہر معنی سمجہا جاتا ہے اور وقت عصر لفظا مذکور ہے
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین ہے جیسے
[illegible] قواعد نحو پر یہہ امر مخفی نہیں کہ ضمیر غائب وہ ہے جو موضوع ہو واسطے اُس غائب کی جو پہلے
مذکور ہو لفظا یا معنی یا حکما قال الشارح الرضی قسم ایضا المتقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبلہ [illegible]

لفظ متضمن للصفة بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالے اعدلوا ھو اقرب للتقوی ای العدل
لان الفعل یدل علے المصدر والزمان والثانی ان یدل سیاق الکلام علے المفسر التزاما لا تضمنا کقوله
تعالی ولابویه لکل واحد منھما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث علم من ذلک بالسیاق ان
یکون ثمه مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتہی پھر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہما کی
یہہ بھی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت
انکی یہہ تھی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تھے کہ تمیز نہین ہوتا تھا حدیث سے
اور استدلال ساتھہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسے شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سے ایسا لفظ کہ وہ حدیث
مین سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بھی متن حدیث مین
داخل ہے قال فی شرح نخبة الفکر وشرحه واما مدرج المتن فھو ان یقع فی المتن کلام لیس منه ای یذکر الراوی
صحابیا او غیره فیرویه من بعده متصلا بالحدیث من غیر فصل تمیزه عنه بان یعزوه لقائله صریحا او کنایة
فیتوهم من لا یعرف حقیقة الحال انه من الحدیث فتارة یکون فی اوله وتارة فی آخره وهو الاکثر لانه یقع
بعطف جملة علے جملة انتہی پھر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اوس ادراج کے جو وسط حدیث مین
ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دارقطنی نے بروایۃ بسرہ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تھی کہ مین نے
سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تھے جس کسی نے چھولیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو
وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اس حدیث کی اپنے
طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے
کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ
کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین مراد ادراج
سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی فرد ادراج جو آخر
مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سے ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بھی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ
جزکا باسم الکل کردیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو آخر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا
ہے ساتھہ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسہ استقلال بھی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

[illegible]

تعلق ہوتا ہے کلام سابق کے تعین اور بوا کثرت اسکی کا بیان کیا ہے کہ جیسا یہ قسم ساتھ عطف جملہ کی اور جملہ
کے موقع پر اور جملہ کی نصب با فاعد و معنی جملے مین محتاج کلام سابق انھین ہوتا تھے انکا اس جملہ سے [illegible]
کلام سابق سے ہوگیا اور حدیث مین التباس کمتر واقع ہوتا ہے پس یہ قسم کلام روات مین بجہت [illegible]
اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوئی بخلاف اوس ادراج کے جو اول مین یا وسط حدیث مین ہو کہ اوسکو
جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہین اور ابن دقیق العید نے اس ادراج کا جو اول یا وسط مین ہوتا ہے [illegible] کیا اور کہا
وہ جو اول یا وسط مین ہو اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہے [illegible] لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی
کے یا معطوف علیہ پر ساتھ واو عاطفہ کے اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط مین ہوگا اسصورت
مین متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اوس کلام کے جسکو ذکر کیا ہے رسول اللہ صلعم نے پھر یہ ادراج نہو سکیگا
اسلئے کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسی لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر
اس کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی مین ہونا ضروری نہین اور
اسپر برہان قائم کی قال العلامة وجیہ الدین العلوی علی قول النخبة وهو الاکثر ای ما یقع فی الآخر هو الاکثر
لانه یقع بعطف جملة علی جملة ای فی الواقع یمکن استقلاله من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث
بخلاف ما کان بغیر جملة قال ابن دقیق العید انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلاله من اللفظ السابق
مستشکل ای ابن دقیق العید [illegible] الاولین فقال وربما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول الله
صلعم لاسیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی ومعطوفا علیه بواو العطف کما لو قال من مس انثییه
وذکره فلیتوضأ بتقدیم لفظ الانثیین علی الذکر فهنا یضعف الادراج لما فیه من اتصال هذا اللفظ بالعامل الذی
هو من لفظ الرسول صلی اللہ علیه وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول والآخر او الوسط
بالادراج واتمام الدلیل المرتب بغلبة الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ
جیسے یہ مثال ادراک وقت العصر جار مجرور ہین اور متعلق ہین تجمیع کے اور مین نیب شتة اما ظرف ہی تجمیع کے
اور ہدایت النحو پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہین ہوتا اور سوائے
متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہین رکھتی اور حال یہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہی جسکو فی الجملہ استقلال
ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام بیجا محل ہی اسلئے کہ ناظرین منصفین پر عبارت شرح نخبہ اور رسالہ
علوی کی سے جو ہمنی نقل کردی مخفی نرہیگا کہ اوس سی ہرگز یہ امر مفہوم نہین ہوتا کہ مدرج وہی ہو جسکو

یہ جملہ علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے [illegible]

[illegible] جو مؤلف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی

[illegible] نکالی تو اوسمین مؤلف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہے کہ

[illegible] سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کے تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور

[illegible] سط حدیث مین ہوتا ہے اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہے اسواسطی کہ وہ اجمع

والا ادراج واقع ہے ساتہہ عطف جملہ کے اور جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر فی الجملہ استقلال

کے ہوتا ہے نہین کا زعم المؤلف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی

اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بہی مقصود نہین

کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو نا نین پہر لفظ

مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرا ہین آور وہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول

مثاله ما روی الخ اور اوس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج

پر بہی ہی اسواسطی ہم اقول کہکر علحدہ مثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین اصکا حال یہ ہے کہ یہہ مثال مذکور

مؤلف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنی مثال ثانیہ نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو

کہا ہے کہ حتی یدخل اول الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلئی کہ حدیث انس میں

تو لفظ یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر

ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مؤلف معیار بہی پہلی اسکو بیان

کرچکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتہہ یجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا

سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ یجمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتہہ اوسکی با ننا شان

عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجہو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ

الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سی نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے

زیادہ کردیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا

ہی کہ زہری کی یہہ عادت تہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ

کی کردیتی تہی تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

۲۵ یہہ موضع جو تم [illegible] ہے کہ مولوی [illegible] عبارت تحفہ کو کاٹ چھانٹ کر کے [illegible] کیا ہم

۲۶ یہہ مؤلف معیار [illegible] اور خلق کو اپنی تحریر [illegible] دہوکا دیا ۱۲

[illegible]

نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کر دی اور وہ جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
نقل کے اور اپنی غرض فاسد اوس سی نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ
وہ غرض صاحب کتاب سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطی کہ وہ اخیر
والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر قید الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بھی اُس صورت مین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین علی الشطر پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پھر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرا نہین اور وہ جو مولف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ مارد ہی الخ اور اس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سو اندکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج
پر بھی ہی اسیواسطی ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین انکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال بذکر
مولف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنی مثال تارہ نے آخرہ مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اوراپی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلئی کہ حدیث انس مین
تو لفظ بجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس آخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مولف معیار بھی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ بجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ بجمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پھر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بانناشان
عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ تو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ عن حدیث مین سی نہوا اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت نتھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

روات حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور اسپر کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن میسرة الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بھی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹھہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف آور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کیے ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مؤلف جا بجا تسلیم کر چکا
ہے اور بیچ نفس الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المؤلف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہے اور ثانیاً
یہہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اوس محدث سے اوس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسة من قصر عن الرابعة قلیلاً والیه الاشارة بصدوق سیئ الحفظ
او صدوق یہم او له اوهام او یخطی او تغیر باخره ویلتحق بذلك من رمی بنوع من البدعة کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجهم لتبیینه وقال فی شرح نخبة الفکر وشرحه وقیل یقبل ما لم یکن داعیاً الی بدعته
لان رغبته فی اتباع الناس بهواه وتزیین بدعته قد یحمله علی تحریف الروایات وتسویتها علی ما یقتضیه
مذهبه وهذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وهذا المذهب اعدل المذاهب واولاها وهو قول الاکثر من العلماء انتهی
پہر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت مؤید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داود کی ہوئی تو پہر ضعف اسکا اور غیر صحیح ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داود مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چہوڑ دیا ہے اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

اور جمع صوری کے یہہ ہے کہ روایت ہے عبد اللہ بن عباس سے کہ انہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ للرخص من غیر خوف ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہی ہے اور اگرچہ یہہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلیے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہے پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بہی دفع تعارض ہوتا ہے اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے بہی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پہر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ احادیث جمع مقیم کے ہین اوپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہے اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلیے کہ بروایت شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہے الخ ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ قیاس نہین ہے بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہے اوپر جمع صوری کے جمعًا بین الادلۃ اور مخالفت نصوص کے بہی اسمین نہین اسلیے کہ کسی نص سے صراحۃً مؤلف نے جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنی زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دی ہین اونکا حال مفصل ہم لکہہ چکے غائر منصف صاف ہو جاویگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جگہ اتحاد جمع مقیم کا نووی وغیرہ سے نقل کیا ہے اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اوسکی رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے چوتہی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث انس رض مین کلمہ لے کو واسطے انتہا صلاۃ الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہے پس ہمنے جواب اوسکا ہر ہر محل پر تفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واقد اور نافع سے ابو داود نے روایت کی کہ موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب قریب

شفق کے قریب ہوا سوار تئیں اُتری پس مغرب کی نماز پڑھی پہر ٹھہرے یہانتک کہ شفق
غائب ہوگئی پہر نماز عشا پڑھی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو
وہ ایسا ہی عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داود نے ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی
ہے وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکی جواب مین جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ حدیث منکر ہے اسلئے کہ
مخالف ہے صحیح کے اور نیز ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہے کہ نسبت
کیا گیا ہے طرف رفض کے اور متقلب الاحادیث ہے اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا انتہی
اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہین ہے تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مولف
کے مخالف ہے اور زعم مولف عبارت صحاح سے نہین اور ہر چند کہ تفصیل روایات صحاح اور
محامل ہر یک صحیح اوسکی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہان بنابر اظہار انتصار دوبارہ بہی لکہا جاتا
کہ روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کے ہے انمین
جمع بین المغرب والعشاء کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت مذکورہ
اسلئے وارد مخالف اوسکی نہین ہے اور روایت ابی داود ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اوسمین یہہ لفظ ہے
وَاِذَا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلاہا مع المغرب اسمین کچھہ اداے نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر نہین ہے پس
ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو یا منظور فرماتے ہون کہ جب غروب شفق
قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکی جب شفق غائب ہوتی ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس حدیث مذکور ابی داود مبین ہوگی دونون روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بہی ہو ان دونون روایتون کے تو مخالفت ابی داود کی اپنی روایت سے اور مخالفت
انہین کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کر دیتی اسلئے کہ ابو داود ترمذی سے بہی مرتبہ مین کم نہین
ہین کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے نافع سے ان ابن عمر کان اذا جد بہ السیر جمع بین المغرب
والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکی معنی یہہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشاء متحقق ہوا بعد غیبوبت
شفق کے تہا پس اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کی پڑہا ہو بلکہ
جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑہی ہو اور متصل اوسکی یا بفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑہی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ نماز مغرب بیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف ہو اور جیسے روایت ترمذی ابن عمر سے اَنَّہُ اسْتُغِیثَ عَلٰی بَعْضِ اَہْلِہٖ فَجَدَّ بِہِ السَّیْرُ وَاَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتّٰی غَابَ الشَّفَقُ ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ بَیْنَہُمَا باآنکہ مخالفت اسکی ابوداؤد کو مضر نہیں بھی بمخالفت روایت مذکورہ نہیں اسلئی کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ممکن ہی کہ مراد اوس سی شفق سفید ہو اور وہ جو روایت ترمذی مین واقع ہوا کہ ابن عمر رض نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئی پہر اترے الخ پس مراد اس سی شفق سرخ ہی اور نزدیک امام ابی حنیفہ رح کے روایت مختار مین شفق سرخ کے بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشا مین لازم نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ الشفق یقع علی الحُمْرَۃِ فِی الْمَغْرِبِ بَعْدَ الْغُرُوْبِ وَعَلَی الْبَیَاضِ الْبَاقِی بَعْدَہَا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن عبد اللہ سی مروی ہی جسمین یہہ ہے قُلْتُ لَہُ الصَّلٰوۃَ فَقَالَ سِرْ حَتّٰی اِذَا سَارَ مِیْلَیْنِ اَوْ ثَلٰثَۃً ثُمَّ نَزَلَ فَصَلّٰی الخ بہی منافی نہین اسلئی کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سی لیکر قبل دخول عشا تک دو تین میل سے زیادہ جا سکتا ہو اور روایت بخاری جو اسلم سی نقل کی ہی جسمین یہہ ہی فَاَسْرَعَ السَّیْرَ حَتّٰی اِذَا کَانَ بَعْدَ غُرُوْبِ الشَّفَقِ ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ وَالْعَتَمَۃَ جَمَعَ بَیْنَہُمَا الخ اسکا جواب وہی ہی جو روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن سے نقل کی جسمین یہہ ہے فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ ہِبْتُ اَنْ اَقُوْلَ لَہُ الصَّلٰوۃَ فَسَارَ حَتّٰی ذَہَبَ بَیَاضُ الْاُفُقِ وَفَحْمَۃُ الْعِشَاءِ ثُمَّ نَزَلَ الخ جواب اسکا یہہ ہی کہ اولا تو اسکی مخالفت ابوداؤد کے روایت کو مضر نہین اور ثانیا یہہ کہ مراد فحمۃ العشاء سی اسجگہہ اول لیل ہے کہ جسکی جاتی رہنی سی وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سی وہی فحمۃ العشاء ہی اور اول لیل مین مشاہد اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہی سوا اس سپیدی کے جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہی اور اوسکی زائل ہونی سی وقت عشا داخل ہو جاتا ہی قال فی مجمع البحار فَحْمَۃُ الْعِشَاءِ ہِیَ اِقْبَالُہٗ وَاَوَّلُ سَوَادِہٖ یُقَالُ لِلظُّلْمَۃِ بَیْنَ صَلٰوتَیِ الْعِشَاءِ فَحْمَۃٌ انتہی

ابن عمر قال الصلوة قال سر حتی اذا کان قبل غیوبۃ الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امر صنع
مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلۃ مسیرۃ ثلاث قال ابو داود ورواہ ابن جعفر
عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابو داود حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر
ہذا المعنی قال ابو داود ورواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتے اذا کان عند ذہاب الشفق نزل
فجمع بینہما انتہے اب محل غور ہی کہ پچھلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابو داود کہتے ہین کہ ابن
جابر نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پھر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کر دی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہو سکی کہ تعلیق عبارت ہے
اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوۃ وغیرہ والسقوط اما ان یکون
من اول السند ویسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہے اور علے التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور ہوئی
ساتھ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجیت ہوئی اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ
مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سی نقل کی ہی ہمکو کچھہ مضر نہین ہو سکی کہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لکن ہمین مضر نہین ہو سکی کہ اولا حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نہ رہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا اور
جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار
سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کر کے اسکا ضعف ثابت
کیا ہی ہمکو اسکی جواب سی علاقہ نہین ہو سکی کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چھٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد رح نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی بسند اپنی
کے کہ عمر رض نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اوسمین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دونکا ایک وقت صلوۃ مین کبیرہ ہی کبائر مین سی اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی سند مقبول مؤلف معیار کی تائید ہماری مدعا کے بخوبی ظاہر ہی شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہیں عبد اللہ کے اور دادا اونکی علی ہیں پس موافق اس زعم کے واسطے اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی سے درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولا اسلیئے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کے تو راجع ہوے طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیا اسلیئے کہ ارجاع ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا تو عدول ظاہر سے اوسکی صحیح نہیں قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون الضمیر راجعا الی عمرو یکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو ہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو تابعی وان یکون راجعا الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہیں لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر کرتے ہیں تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی الترمذی وابو داود عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار کذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر اس سے ہم کہتے ہیں کہ الفاظ مذکورہ حدیث ابی داود محتمل ہیں اس معنی کی بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنابر احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے عائشہ سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تہا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے بہت واضح ہی کہ علی التقدیر تسلیم اس بات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرہ بن زیاد موصلی ہی ہیں کہا جاتا ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ میں سے ہیں اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

عوام مسلمین کو رای تخمین وتحری ہوتی تو صد ہا حکم شرع رای وتخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب ہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کر کے ظن غالب پر مبنی کر سجدہ سہو آخر صلوٰۃ مین کر لی کما رواہ
البخاری و مسلم نے حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم
لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کر کی گمان
ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مبتلے بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کے
لئی رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگی البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور ائمہ حج اصل
یعنے مجتہدین کے لئی ہوتی ہی تماثلا اسلئی کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین
واسطی ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سی منقول ہین
کسی سی یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطی ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاوی کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین اسواسطی کیا تاکہ امت کو حرج
واقع نہو اس سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطی سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس
کا جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر
سی علحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الآخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ حدیث ابن عباس
بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطی امت
کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئی رخصت ہوگئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب
محلے کے بقول ابن عباس ساقط ہوگیا اگر کہا جاوی کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطی اقتدای امت کی
تہا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم ورخص
جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطی عمل واقتدای امت کی عمل فرماتی تھی انمین یہہ امر ضروری نہین
ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر
بسبب بے علمی وغیرہ کی نہوگی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کر سکتا رابعاً اسلئی کہ ابن عبد البر
وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہہ کر جمع حقیقی کیطرف گئی بااینکہ احادیث جمع
سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع بسبب عوام کی لئی رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

فرمایا اللہ تعالی نے قران شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنی اپنی وقت مین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلیئی کہ مفروض اسیطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالے نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکی معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز و نپر باینطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچہہ کہ منقول ہوئی اور سوا اُسکی باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقے کے نہین ہی کما مر
مفصلا علی التقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علے الجمع الحقیقے مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹہا سکین گے اور اسمضمونکو
تبعا لشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت وتفصیل بیان کیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے ادلہ اور
مقدمات مفصلہ سی اعراض کر کے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوۃ
کہ جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہر چند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتہہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنے تجویز کی یہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کر چکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین یہہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطی استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے جو راجح ٹہرا ہی
اور ہر گاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطی عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نی نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہوداً انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلیئے
کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اسکا اٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہو گئی لیکن چونکہ مؤلف

اس جگہ سے مؤلف معیار سے تعارض واقع ہوا اور مؤلف مذکور اس سے پہلے قول کو فراموش کر گیا جلدی کی لکھا فرسب دیسی ۱۲

مذکور کو اس محل میں شغف اور دعوی بہت ہی اور اسی مدعا کو عربی زبان میں بطوالت ذکر
کیا ہی لہذا الجملۃ الاّ لیہ ھواء والباطل اور یہی جواب دی جاتی ہی تا آنکہ یہہ کہ عام نزدیک علماء محققین
کے وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا منشا الیہ کا
کما قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام و بعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمع من
المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان مع الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا
اولا والمعتبر لا اشتراط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی و قال فی توضیح آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیما ہی فی العام انتہی و قال
الآمدی من اثبات تفسیر العام انہ المستغرق لجمیع ما یصلح لہ بوضع واحد و قال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوجیز
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی و قال فی
مسلم الثبوت و شرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق
لما یصلح لہ و کذا فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم و اعلم ان ما قال الشیخ ابن الہمام
ان العام ما دل علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع
للالفاظ کل و جمیع فانہا لا تستغرق ما یصلحان لہ من الافراد بل الافراد المضاف الیہ والمراد
بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام میں استغراق افراد
کا شرط ہی بر مذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ ان الصلوۃ کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا کے معنی یہہ ہیں کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اسکا اسکے
اوقات سے جائز نہیں قال الزمخشری فی الکشاف ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا محدودا
بالاوقات لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی و قال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
الا کمن انتہی و ہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی و غیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہیں خواہ فرض ہوں
یا واجب سنت ہوں یا نفل مستحب مباح ہوں یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہیں کہ نکالنا
کسی فرد کو وقت معین اسکی سے جائز نہیں اور یہہ امر بدیہی البطلان ہی کہ نمازیں مسنون اور نوافل اور
مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائیں اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائیں پس صلوۃ کو آیہ کریمہ میں

عام کیونکر کہہ سکین گے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کرکے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہہ کررات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینے سے
عموم متحقق نہین ہو سکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو پھر تخصیص اسکی جو مترتب تھی عموم پر کیسے صحیح ہو گی بلکہ
حق یہ ہے کہ لام داخلہ اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اُس سی طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا پہلی آیات متعددہ مین مثل وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الآیہ اور وَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئی کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اُنکی سے جائز نہین پھر
اخبار اس سے کم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتھہ اخبار آحاد کے اٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا
درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بھی نسخ کتاب صحیح نہین
قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافاً للشافعی قطعاً انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب
او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب
بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی لیس بالاخیرین انتہی مختصراً وقال فی کتاب الوصول نقل عن
الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ
الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چھوڑکر جو نسخ کتاب
ساتھہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ
کا بھی نسخ نہین کر سکتے کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ
للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقاً انتہی پھر مؤلف معیار نے جو اس بحث کو طولات
تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بھی عربی بولی مین دیتی ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے
تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلاً ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی التعمیم ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعاً
للتحریر یرد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

ليظهر المراد وخلافاً للشافعي في ايجاب للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون

لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب تخصيصاً لاقرءوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصراً وقال الآمدي من الشافعية في الاحكام

يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولاً ثم لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم

منتف قال حاكين دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه

بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلاً لا يجوزه

العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشياً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في

انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلاً ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل في الاول اصلاً وجوز

في الثاني تجويزاً عقلياً ويعده اهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على

العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعد في المحاورات احتمالاً بل ينسب اهلها مبداه الى السخافة هذا كالخاص

بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا

لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على

اسم الله تعالى سمّى او لم يسمّ ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث

بلفظ المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمّى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام

علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشياً عن دليل فيجوز تخصيصه

وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعاً للدلائل القطعية التي مرت فهي اسم

العموم مدلول له وثابت به قطعاً لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما

نقل المؤلف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيراً بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلاً

بمعونة القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالباً يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان

من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في

العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة

حسب اقتضاء القرائن الصارفة فلا تورث الاحتمال في العام المجرد اصلاً والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال

كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة

لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من الشيوع ونقل برهانين على قطعية العام الاول منهما ان لفظ العام موضوع للعموم قطعا وهو لازم له حتى
الغاية ويدل له كالخصوص الا بدليل والثاني انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان من اللغة
والشرع لانتفائه ثم اجاب عن الاول ونسبه لبحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم سلمنا ان ثبت
العموم حين الاطلاق كما هو مقتضى اللزوم منها لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع
التخصيص واحتمال المخصص وهذا انما هو في اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينها لو سلمنا
الدلالة على العموم انتهى فتفطن عليك واعلم ان الدليل الاول كذا الثاني من حجج قطعية العام تام
لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وتشييد اركانه وما ذكره المؤلف في
جوابه ونسبه لبحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم
بما هو لقاؤنا والحق عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما ثبت لو لم يحتمل الانصراف
عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص ثابت في كل عام عام ومن ثمة نريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في
الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه
سابقا ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا وهذا خلاف ما اجمع عليه الفقهاء انتهى
واجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي الحكم على الفهم من
العام ظاهرا بلا توقف ويحكم مثلا بجميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع
الامان اذا وقفنا وشككنا بلا دليل وقرينة انتهى فكلامه لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة
الذي كلامنا فيه ان جعل محتملا للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ
عاما كان او خاصا لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارات في
كلام الفصحاء وتشبيع قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا تفيد
الكلام المشتمل عليهما معنى باليقين ليس غرض المستدل ان العام المتنازع المحتمل للتخصيص لا يجب العمل
به حتى اثبته المجيب حتى جوابا للكلامية قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع
الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن بالحق يجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا محاورة احتمال ارادة البعض

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء واي استحالة فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى علية وقوع التخصيص فتذكر الطاعنون قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل
جار في المجاز ايضاً لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خالياً عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانياً انه ان اراد بكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلاً عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصاً ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بالنسبة العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جداً عن فهم الفطين وهادم لاساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولاً ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعاً بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

فليس بشيء قالت انها طلقت زوجها البتة فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة
قالت فلم يجعل لها سكنى ولا النفقة الخ في هداية واسكنوهن من حيث سكنتم الآية لانا لا نترك قول عمر انا
لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت وثانيا انها
الاخبار المذكورة تلقتها جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار اما انها
حديث وان كانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معناها ان الخبر كان في القرن
الاول من اخبار الآحاد ثم نقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في نقل القبول فصار العلم
الحاصل بها يقينيا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
حديث اجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على صاحب
المسلم الظاهر انه استفيد شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحته واستنباطه اذ الشهرة بعد الاجماع
على العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لان الشهرة فيها ظاهرة من نقل جميع الصحابة وغيرهم من غير نكير غير
مستفادة من اجماعهم والاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في
مقابلة النص القرآني بجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا بتسليم الخبر مشهورا باجماعهم
وقال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة
تحققت بنقلهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واي دليل دل على تقدم الشهرة على الاجماع من
قبولهم الحديث ونقلهم من غير نكير على ان الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان
بل البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفي احتمال الشهرة وثانيا عن الاول انا لا
نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لنص احل لكم ما وراء ذلكم لان حرمة
العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة النص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع
بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة وخالتها في احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمضمون دلالة
النص وعن الثاني ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث بنص يوصيكم الله في اولادكم ممنوع بل خصصها اولا آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل ملتين مستفيض ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد رد
القضاء في دعوى تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث الحديث آخر سيجي في كلام بحر العلوم حيث قال قالوا
ثانياً الصحابة خصصوا عام الكتاب وهو أحل لكم ما وراء ذلكم بالنكاح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن
ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقاً ومنها الاخت على الاخت
وفيهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصصاً
بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصصوا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعاً ولفظه القاتل لا يرث
ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داؤد والترمذي وابن ماجه مع زيادة وفيه ان التخصيص ليس حقيقة لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه
وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس مخاطباً بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة
لغة والجمع وهو لكم ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية
العموم حتى سالت الميراث قلت لعلها فهمتها بقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة وتخليته
ما جاء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شي فان تخصيص خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما كان لانه كان قطعياً عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من
المتواترات انتهى تحقيق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر لقول الحنفي اليه وان ما
نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه والى منسوخه ولو في
البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا يتقض بدعوى ظنية العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبت قطعيته بدلائل
واضحة لا يحوم حولها الشك كما مر تحقيقها وكذلك ما نقل من ادلتهم ان عمر رضي الله تعالى عنه رد حديث
فاطمة بنت قيس بانه عليه السلام لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت انتهى صحيح
لا يتخلف عنه المدعى الا ان عدم قبوله اياه الا لاحتمال كذبها وهو بعيد من شان الصحابة او لاحتمال نقصان ضبطها
وهو المتعين عند المؤلف وفيه المدعى لان احتمال نقصان الضبط ناش من كونه من اخبار الآحاد فا

فلا تجہیل فان المکلف یعتقد انہ حکم ابدی یدوم الی ان لا ینسخ وتجہیل بہ الی ورود الناسخ بخلاف المتصل فانہ
لیفید ان العموم غیر مراد من الاصل بل ورد والعام یدونہ افاد وجوب اعتقاد العموم حکما الہیا والعمل
بہ وہو تجہیل بالجہل المرکب اغوار واضلال اقول قد یجاب بان الدوام قطعا لیس بالصیغۃ مناک
فان الصیغۃ ساکتۃ عن بقاء الحکم فلا تجہیل من الشارع بخلاف الکل فی العام فانہ مدلول اللفظ فالصیغۃ
مع افتراق المخصص تدل علیہ وہو غیر مراد فالجہل انما نشاء من انزال ہذا الکلام فلزم التجہیل منہ وہو
مستحیل انتہی مع بعض الاختصار علاوہ یہہ کہ تخصیص عام کتاب کے احاد جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے کہ
مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کام بس ہوئے تخصیص
عام کتاب ساتھ اسکی سراسر محل اور بے بنیاد ہے پہر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نماز ون کو فوت
کرینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجھکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین ادا کیجو
کما فی مسلم پس اس حدیث سی معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب مین جو
مؤلف معیار کہتا ہے اس حدیث مین وہی جواب ہی جو آیہ مذکورہ مین ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہی
کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیان کی ہین وہی غلطیان اس حدیث کی جواب
مین بسیں جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت
ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہی کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر اولی تر
یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہی کہ دونوکو ساقط کر دیتے
ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہمارے واسطے حجیت آیہ کریمہ سالم
رہیگی بغیر معارض کے انتہی بحاصلہ راقم الحروف کہتا ہی جب کہ درمیان دو آیتون یا دو حدیثون
کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہے یا نہین اگر
معلوم ہے تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو بوجوہ ترجیح سی
بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگی اور اگر ترجیح بھی نہ دے سکین گے تو بقدر امکان
بلا تعسف دونو کو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکین تو دونو کو ساقط کر دینگی قال فی
مسلم الثبوت وحکمہ ای التعارض النسخ ان علم التقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان

واین هم حین ثبت تعلقا بشیء وجب اسقاطه التوضیح والتلویح وغیره مین کتب اصول پس معنی تو مرہب
تنویر کے یہہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین انمین بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی تاویل
صحیح سوا جمع حقیقی کے ذکر کی اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت اس مدعا
کے نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلاً
کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کی اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علے الآخر معلوم نہین کہ قول ناسخ
کیا جاوے اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونو مین سواے قصد عمل
احدہما کے علے الآخر بالتعیین مشکل ہی پس باقی رہا مگر یہہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوے پس حجت آیات کی بلا معارض سالم رہجائیگی اور یہہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہے کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتداءً ساقط کر دیتے ہین پس اس محل مین انکے ساقط کر دینے پر مولف
معیار اگر ایسے مقدمہ کو مقدمات مسلمہ یا نصیبہ مین سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ نتہا اور جواب اسکا
اسکا دیا جاتا اور یہہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہے
کیونکر لائق اصغا و قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سے معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور
جمع بین المتعارضین نہوسکی تو پھر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہے
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوت ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نرہا ہوگا یہہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی اسلیے کہ یہہ مذہب مبرہن ہی ساتھ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہے تو اوسکے اختیار کرنے
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ تشکیکات کو اوسصورتمین جاری ہوگی جسمین
طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہو حالانکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پھر یہہ جو مولف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہہ دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رایت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہین اول
یہہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعودؓ کو تم سب احادیث جمع پر جو چودہ صحابی سے منقول ہین غالب ٹھہراکر کہو

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکہا وہ درست نہین تو تمپر یہہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر
کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہو وہی جواب ہمارا جمع سفر
مین ہے انتہے مختصرا راقم الحروف کہتا ہو کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کے فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی
ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر کہا جاتا ہو کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان
مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تہی پس بالضرور بین الصحابہ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تہے اور بسبب تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد سبکے نتہے لہذا ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب
صحابہ کو معلوم ہے بحاجت ذکر نہین آ وہ وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بہی بین الصحابہ مشہور تہی اسلیے اسکا
ذکر بہی چہوڑ دیا تو جواب اسکا یہہ ہو کہ جمع سفر جسکو تم بوجہ صحابی سے منقول کہتی ہو اولا اسمین یہہ ہے
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہین ہمکو بہی تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا انسے منقول نہین
ہے پس نقل کرنے جمع صحابی سے تمکو کیا نفع ہے دوسرے تفصیلہ اور ثانیا یہہ کہ جمع سفر بین الصحابہ
اصلا مشہور نتہی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد
بن ابی وقاص و بعض من سواہم من الصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین
اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہی ابن رشد وغیرہ نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال العلی القاری فے المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود ولعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفے عن
ذکر الظہر والعصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی
مجمع عظیم فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض
الاصحاب انتہے وہکذا فے فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی نے دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہہ ہو کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجہی گئی اوسپر جواز جمع

سفر کی جو منطوق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوتی ہے تو یہ وہی انتہی کلام خیر سے یہ ہوا اور اولاً اس لئے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں بالتصریح یہ امر مذکور ہے کہ میں نے رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز سوا وقت
متاد کے پڑھتے نہیں دیکھا مگر مزدلفہ میں پس ہوئی اس کلام کا اصلی بیان ایسی امر کے ہر کہ ہر نماز
کا پڑھنا سوا مستثنیٰ کے وقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں مسنون ہے اسکا اتباع چاہیئے
اور سوا اسکے اور طرح پر پڑھنا کہ منجملہ اسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہی پس جمع سفر اس کلام میں حرام
بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما مر قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون ثابتا
بنفس النظم اولا والاول ان کان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة انتہی او ثانیاً اسواسطے کہ ہمنے تسلیم کیا کہ عدم جواز
جمع سفر کا اس حدیث سے بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن یہ حنفیہ نے نہیں کہا کہ مفہوم مطلقاً ہماری یہاں
معتبر نہیں البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہیں کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہیں اور
دلالۃ النص نام ہے اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے
نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واما دلالۃ النص ویسمیه فحوی الخطاب
الخ قال تلمیذہ فی التوضیح فحوی الخطاب ای معناه ... ویسمی لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول
اللفظ فی حکم المسکوت موافق لمدلوله فی حکم المنطوق اثباتاً ونفیاً ویقابله مفهوم المخالفة انتہی و
ہکذا فی سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال النووی قد احتجت الحنفیة بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالیٰ عنہ ما رأیت الخ علی منع الجمع بین الصلوتین فی السفر والجواب انه مفهوم وهم لا
یقولون به قلت لا نسلم ذا علی اطلاقه وانما لا نقول بالمفهوم المخالف وما ورد فی الاحادیث من
الجمع بین الصلوتین فی السفر فمعناه الجمع بینهما فعلا لا وقتا انتہی اور وجہ جواب ثالث میں
کہا ہے جیسا مذکور ہوا ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے نفی روئیت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور میں نے مسند ابی یعلی میں
طریق ابی القیس سے دیکھا ہے کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے بیچ سفر میں پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی میں ہے اوپر حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے
انتہی پس جواب یہ ہے کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہیں سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑی ثانیاً یہہ کہ جمع بین الحدیثین اسطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت
جلدی سیر پر اور حدیث بخاری کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین
کیا جاوے تو ممکن ہی کہ باینطور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہو اوپر جمع صوری کے
اور حدیث بخاری سی نفی ہو جمع حقیقی کی آور ثالثاً یہہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے
نے تصحیح کسی محدث کے کیونکر مانی جاوی آور وہ جو کہا ہی کہ حدیث اِنَّمَا التفریطُ علٰی مَن لم یُصَلِّ الصلوٰۃ
صفحہ ۱۳۱ میں ہی
حتٰی یجئ وقت صلوٰۃ اُخریٰ محمول ہی اُس شخص پر جو بلا عذر نماز میں تاخیر کرے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
کلمہ من کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہو اور احادیث مذکورہ
جمع سفر مخصص بن نہیں سکتی اسلئی کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی
ہو و قد نفیناہ من قبلُ بادلۃٍ واضحۃٍ وحُجَجٍ ساطعۃٍ آور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہیں کہ احادیث مذکورہ جمع سفر
اس حدیث سی مقدم ہیں یا موخر اگر مقدم ہیں تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علٰی تقدیر المعارضۃ اور
اگر موخر ہیں تو مخصص اوسکی نہیں ہو سکتی اسواسطیکہ تاخیر مخصص جائز نہیں کما مرّ بدلیلٍ و ہذا اخر ما اردنا
ایرادہ فی الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصلٍ و بابٍ وصلی
اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمدٍ وآلہٖ وصحبہٖ اجمعین برحمتہٖ و ہو ارحم الراحمین

خاتمۃ الطبع الحمد للہ والمنہ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین**
صاحب کی جواب میں **معیار الحق** مؤلفہ مولوی نذیر حسین صاحب غیر مقلد کی ماہ محرم الحرام سنہ ۱۲۹۶ ہجریہ میں تصحیح
اضعف العباد محمد احسن صدیقی کے **مطبع صدیقی** بریلی میں حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح میں حتی الوسع
کوئی دقیقہ باقی نہیں چھوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن میں اسکا جواب ہے اور یہہ التزام کیا گیا ہی
کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اسیقدر ہو جسقدر کا جواب متن میں مذکور ہی اسلیئے بعض جا متن کو چھوٹا کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار
کی حاشیہ معمولی میں نہیں آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ
کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھ سی نجاوے اور جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ
سی متجاوز ہو گئی ہی وہاں متن میں نشان کر دیا گیا ہی کہ بقیہ قول مؤلف کا فلاں صفحہ کے حاشیہ میں مرقوم ہی اور
بعض جا عبارت معیار منقول عنہ میں سفیدی چھوٹی ہوئی تھی وہاں منقول میں بھی سفیدی چھوڑ دیگئی ہی اور
دوسری کتاب ہم نہیں پہنچی کہ اسمیں سی دیکھکر لکھدیا جاتا غرضکہ حتی الوسع بہت کوشش درصحت سی اسکو طبع کیا
ہی اگر باوجود اسکی ناظرین کسی جا غلطی دریافت کریں تو براہ عنایت معاف فرمائیں ع العذر عند کرام الناس مقبول

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۰	۱۹	عینا	علینا
۱۱	۲	مخصلین	محصلین
۱۳	۱	کوجواوپر	کواوپر
۲۵	۵	فعجبۂ	فعجیبؓ
۲۶	۱۴	خیر	خبر
۲۷	۱۵	تعالی العلی	تعالی العلی القادر
؍؍	۱۷	اخافتُ	اخافَ
۳۳	۴	من وجہہ	من وجہ
؍؍	۱۰	مائرہ	مائتہ
؍؍	۱۹	لتبین	تعیین
۳۴	۱	متکفلین	متکفلین
۳۵	۶	آخر	اُخر
؍؍	۱۸	المثبت	فالمثبت
۳۷	۴	آخر	اُخر
۳۹	۱	ہین	ہین
۴۰	۱۰	اوررسولہ	او رسولہ
۴۲	۱۷	الجترۃ	الکبرۃ
۴۶	۶	سیحجر	سیحجز
؍؍	۹	وبآلہ	وبانہ
؍؍	۱۱	سال	سال
۵۰	۴	مین کیاکرتی تہی توجسطر	مین جسطرح
۵۱	۱۷	جوازبہ کرامت	جوازبلاکراہت
۶۰	۱۵	خرواره	خرواری
۶۵	۲۰	ولا قولٍ	ولاقولَ
۵	۲۱	لفعل	کفعل
۷۰	۶	تبرات	معتبرات
۷۶	۱۵	لاقولٍ	لاقولَ
۷۷	۲۱	منافی	منافی
۷۸	۲۳	اختلفوا بنہا	اختلفوا فیہا
۸۰	۸	دیے	دییے
۸۲	۱۵	مگر	اگر
۸۳	۱۱	بس کرتاہی	بس کرتاہی
۸۴	۸	پونہچیگا	پہنچیگا
؍؍	۲۳	تعلمہ	لعلمہ
۸۶	۵	انکا	اونکا
۸۷	۱۴	کیاہی	لیاہی
۹۳	۱۲	کسطرح ہوگا	کسطرح صحیح ہوگا
۹۷	۴	کسیکو	اگر کسیکو
۱۰۱	۲۲	ہین	ہی
۱۰۲	۱۴	غیر	رعیز
۱۰۳	۲۰	بحسب حقیقت	بحسب حقیقت کے
۱۳۰	۶	وکذارجح	ولذارجح
۱۳۷	۱۸	لا لعلمون	لا تعلمون انتہی
۱۴۳	۵	الحلوائی	الحلوانی
۱۴۴	۹	بخت	بحث
۱۵۲	۱۶	یقیلد	یقلد
۱۵۴	۴	ہل یقلد	وہل یقلد
؍؍	؍؍	عیرہ	غیرہ
۱۶۶	۱	ذکرالفتاوی	ذکر فی الفتاوی
؍؍	۱۰	مرد	مراد
۱۶۷	۲۳	من الراویۃ	من الروایۃ
۱۷۱	۱۳	یادر	یاد
۱۷۵	۱۹	حق مطلق	نہ ہیچ حق مطلق
۱۷۷	۱۵	تلفظ	تلفظ
۱۷۸	۲۳	تواتر	تواتر کو
۱۸۲	۱۵	سوا	سیوی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۳	۱	یتفقص	یتفقش	۲۴۹	۸	بتفصیل بیان	بتفصیل تیسیر بیان
〃	۵	اتفق بالقولان	اتفق القولان	۲۶۱	۲۰	الامم	الامام
〃	۹	قول الامم	قول امام	۲۶۲	۱۳	والمسارف	والمطارف
〃	۲۴	اور	اور داسطی	۲۷۱	۸	مسند	سند
۱۹۸	۵	بعض	بنعش	〃	〃	واحدی	واقدی
۱۹۸	۱۲	الطلاء	الطلبا	۲۷۲	۱	عبداللہ	عبداللہ
۱۹۹	۲۳	عوم	عوام	۲۷۳	۲	من تمنعہ	من تمنعہ
۲۰۳	۲۴	تابصحابۃ	بالصحابۃ	〃	۸	بہی	بہی
۲۰۴	۱۰	معلق	متعلق	۲۷۵	۷	طریق	طرق
۲۰۵	۱۱	اگر بیہ	یعنے اگر بیہ	۲۷۶	۴	یا یمعنے	بانہ یعنے
۲۰۹	۱	یا بواسطہ	بالواسطہ	۲۷۷	۲۱	اور دو جرم	اور جرح
〃	〃	مثبت	مثبت	۲۸۳	۲	الخبیث	الخبث
۲۰۹	۱۹	انتہے	انتہی انتہی	۲۸۶	۱۳	زاخل	داخل
۲۱۰	۱۹	ولکن	ولکنی	۲۸۷	۱۰	تقربہ	قبربہ
۲۱۴	۱	عبدالبر	ابن عبدالبر	۲۹۱	۲۲	دو کبیرونکی	ایک کبیرکی
۲۱۶	۵	بالنرد بمجاہدۃ	بالغزو ومجاہدۃ	۲۹۳	۱۲	بین	اثنین
۲۱۸	۱۷	اسکو مؤلف تنویر نے	اسکو مؤلف مختار نے	〃	۱۳	ور	اور
۲۲۰	۹	وجود وسنیت	وجوب وسنیت	۳۰۳	۱۹	الولواجیہ	الولوالجیہ
۲۲۲	۱۱	قواعد	قواعدہ	۳۱۰	۹	بیرون مسجد	بیرون داخل مسجد
۲۲۳	۱۸	مذہب	مذاہب	〃	۱۳	موز	ضوء
〃	۱۹	فعل بجز دمی اجزا	فعل ذمی اجزا	۳۱۲	۱۹	تنقید	تنقید
۲۲۷	۲۳	در المختار	در مختار	۳۱۴	۱۸	روایات	رُوات
۲۲۹	۱۱	یالاولی	بالاولی	۳۱۸	۱۶	ان	آن
۲۳۰	۱۶	اخذہ العامی	اخذ العامی	۳۲۱	۱۹	تاخیر	تاخر
۲۳۵	۲	سے نے المتفق	نے المتفق	۳۲۳	۱۸	کثیرہ کو	کثیرہ صحابہ کو
۲۳۶	۱	محل	مجمل	۳۲۴	۲۳	خیر	خبر
۲۴۵	۱۷	من الشافعی	من الشامی	۳۲۵	۱۸	منیث	متب
۲۴۷	۱۸	تقلید	تقیید	۳۲۶	۱	منیث	متب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲۷	۲۲	ملت	ملث
۳۲۸		وو جمع	ده جمع
۳۲۹		البرسکر	البر وبکر
״	۱۰	[illegible]قت	به علی ان قت
۳۳۲	۱۳	[illegible]حضر	ان یحضر
״	۱۹	لشاے	نسائی
۳۳۴	۲	اورنه	ورنه
״	۱۴	کذا	لذا
۳۳۵	۱۳	روایت	رواة
۳۳۶	۵	درمیانہیں آفتاب	درمیان آفتاب
۳۳۷	۴	دخل	مدخل
۳۳۸	۲۰	الادلیل	لادلیل
۳۴۲	۱۴	صنغرة	صنفرة
״	۲۳	عمر	عمرو
۳۴۳	۴	اوسیکے	اونہیں سکے
۳۴۷	۴	کہ	مکہ
۳۴۸	۱۰	کہ اسکا	اسلیے کہ اسکا
״	۱۹	روایات	رواة
۳۵۰	۸	من الزوال	من الزوال
۳۵۱	۵	اور مشبہ بہ	اور مشبہ بہ
״	۱۱	وارد	وارد
۳۵۲	۱۴	متسین	متعین
[illegible]	۲۲	[illegible]حده	علحده علیحده
۳۵۵	۱۰	واقام[illegible]	واقامتک قدر
״	۱۱	لقنار	لقنار
״	۱۶	نهار	شهار
״	۶۶	امتنا	امتنا
۳۵۹	۱۴	ایراد	ایراد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۰	۱۴	متصف	منتصف
۳۶۸	۸	جویه	جو وده پهه
״	۱۳	ورای	وری
۳۷۱	۱۷	کیاہی اور ترجیح	کیاہی اور مسند التشبیہ
۳۷۲	۱۱	قتول	نقول
۳۷۳	۱۸	یفصلے	فصلے
״	۲۰	طرف	طرف
״	۲۱	دلالت کرتاہی	دلالت سے
۳۷۹	۵	تقدمتے	یقدمتے
۳۸۲	۱۰	الطرق	الطرق
״	۱۳	جائزله	جائوابه
۳۸۳	۲۰	بہی	پہی
״	۲۱	فاق	فان
۳۸۴	۲۱	صورت	صورة
۳۸۹	۵	اوس سکے	اوسکے
۳۹۰	۳	فعلے	فعلے
״	۱۹	مرتال	وقال
۳۹۴	۳	التسیر	التسیر
۴۰۶	۶	مرجوعا	مرجوحا
۴۰۷	۳	دلالة	ودلالة
״	۷	وشید	وشید
״	۲۲	والظن الظن	والظن
۴۰۸	۲	وغد	وعد
״	۱۱	یوجب	لوجب
۴۱۰	۱۳	ستی	حتی
״	۱۲	مواترات	متواترات
۴۱۱	۱۴	سابق سی	سابق ہی
+	+	+	+

۴